[illegible signature]

25/II '54

Frommanns Klassiker der Philosophie

begründet

von

† Richard Falckenberg

weil. Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen

---

VIII.

ARISTOTELES

VON

HERMAN SIEBECK

ARISTOTELES

VON

HERMAN SIEBECK

VIERTE AUFLAGE

FR. FROMMANNS VERLAG (H. KURTZ)
STUTTGART 1922

Verlags- und Handelsdruckerei Hugo Schneider, Stuttgart.

Vorbemerkung zur zweiten Auflage.

Die Neubearbeitung der vorliegenden Schrift hat sich in der neuen Auflage hauptsächlich auf das fünfte und siebente Kapitel erstreckt, von denen das eine inhaltlich erweitert, das andere, zum Teil an der Hand neuerer Untersuchungen, zugleich wesentlich umgestaltet wurde. Außerdem sind je nach Gelegenheit kleinere Veränderungen oder Ergänzungen vorgenommen worden.

Gießen, im Januar 1902.

Herman Siebeck.

Für die dritte Auflage ist das Ganze neu durchgesehen worden und hat außer zahlreichen kleineren Nachbesserungen und Zusätzen auch einige Erweiterungen der ursprünglichen Darstellung (im 4., 5. und 8. Kapitel) erfahren.

H. S.

Inhaltsübersicht.

Gedankenentwicklung vorzuführen, an deren Endpunkt die durch Aristoteles begründete Weltanschauung anknüpft, und als deren Weiterbildung sie sich darstellt. Die Behandlung der aristotelischen Philosophie erfordert daher als Einleitung die Kennzeichnung des Zusammenhangs in den Grundgedanken und der Problemstellung der ihr voraufgegangenen hellenischen Spekulation.

2. Die wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit beginnt in der griechischen Geisteswelt bei den ionischen Philosophen, und zwar hier mit der Frage nach dem Weltgrunde, woraus ihre Entwicklung hervorging, und nach der Art und Weise, in der sie sich im Allgemeinen und Einzelnen von dorther vollzieht. An der Spitze steht dabei der Gedanke, (der freilich noch nicht in voller begrifflicher Klarheit heraustritt), daß das Weltprinzip als eine Einheit anzusehen sei, aus der sich nach einem bestimmten, in seinem Wesen liegenden Gesetz des Werdens die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Gattungen stufenweise herausbilde. Die Synthese dieses Gedankens mit der erfahrungsmäßigen Tatsache des Unterschiedes oder Gegensatzes zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen führte bei den genannten Denkern zu der Annahme eines Urstoffes, der aber nicht als ein Totes, sondern („hylozoistisch") als ein die Fülle des Lebens keimhaft in sich Tragendes gedacht wurde, und aus dessen ursprünglicher Beschaffenheit sich durch einen in bestimmten Stadien fortschreitenden Prozeß der Veränderung erst das Unorganische und dann das Organische und Lebende (Beseelte) hervorgebildet habe. Hierzu kam bald noch die Ansicht, daß diese ganze Entwicklung einen Kreislauf darstelle, innerhalb dessen das entstandene Mannigfaltige periodisch wieder in die Einheit des ursprünglichen Stoffes sich zurückbilden müsse, um dann immer aufs neue sich in der aufgewiesenen bestimmten Weise aus ihm herauszugestalten. Das Auftreten des geistigen Lebens innerhalb der Wirklichkeit wurde dabei ebenso unbefangen als die Entfaltung eines im Urstoff

vorhandenen Keimes angesehen, wie die etwa nach dem Gesetz von Verdünnung und Verdichtung und dergleichen innerhalb der physischen Welt sich vollziehenden Gebilde. So unbeholfen und zum Teil kindlich sich diese Weltanschauung in der Ableitung des einzelnen Gewordenen aus der uranfänglichen Beschaffenheit des Weltgrundes auch noch anstellte, so hatte sie doch bereits den Vorzug der Geschlossenheit und, wenn auch noch nicht in vollbewußter Weise, den Gedanken der Gesetzmäßigkeit, womit im Natur-, wie im seelischen Leben jedes Folgende durch das Voraufgehende und schließlich alles Einzelne durch das große Ganze und dessen Urgrund unabänderlich bedingt ist. Insbesondere tritt auf der Höhe dieser Gedankenrichtung (bei Heraklit) schon die Anschauung von der Welt heraus, wonach deren Prinzip (das hylozoistisch gedachte Feuer) zufolge einer ihm einwohnenden Entwicklungsnotwendigkeit nach einem bestimmten Gesetze derselben alle Gegensätze aufhebt und wieder erzeugt und so im ewigen Kreislauf der Dinge seine ewige Natur als Grund sowohl des Physischen wie des Geistigen zur Geltung bringt.

3. Die Tendenz, von der diese primitive Weltanschauung getragen war, fand nun eine Fortbildung durch die Spekulation der Pythagoreer, und zwar dadurch, daß hier bereits etwas von der Eigenart der elementaren mathematischen Begriffe auf sie zur Einwirkung kam. Die Beschaffenheit der Welt im Ganzen wie im Einzelnen und zugleich ihre Erkennbarkeit erschien bedingt durch die Eigentümlichkeit der Zahlen und der auf sie zurückführbaren geometrischen Größen: Zahlen und Größenverhältnisse verleihen jedem Dinge die ihm eigentümliche Besonderheit; sie vermitteln außerdem den Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorgängen und am letzten Ende den Gesamtzusammenhang der Natur (mit Einschluß des Menschen) überhaupt, indem sie aus der räumlichen oder qualitativen Unbestimmtheit und Unbegrenztheit ein Bestimmtes und Begrenztes machen, und

sie sind, da sie zugleich dem Erkenntnisvermögen in der Form von bestimmten Begriffen einwohnen, die unmittelbar gegebene und geeignete Handhabe für die Erkenntnis dieser Bestimmtheiten und Zusammenhänge. Die Vorstellung von der in den Dingen und ihren Zusammenhängen waltenden Gesetzmäßigkeit wurde hierdurch verdeutlicht und verstärkt, und zwar in der Weise, daß die Zahl nicht lediglich als ein Ausdruck dieser Gesetzmäßigkeit, sondern zugleich als das Bewirkende, ja als das Wesen derselben angesehen wurde. Eine Abschwächung dagegen erfuhr bei den Pythagoreern der von den Ioniern besonders betonte Gedanke der Einheitlichkeit des Weltgrundes. Zwar der Begriff des Eins oder der Einheit, (zwischen welchen man noch keinen Unterschied machte), wurde in abstracto als der Ausdruck des Grundwesentlichen im Weltzusammenhang festgehalten; für die konkrete Welterklärung dagegen bekam der Gegensatz, der nachmals teils als der von Stoff und Form, teils als der des Materiellen und des Geistigen deutlicher hervortrat, hier bereits eine stärkere Beachtung, und führte zu dem Versuch, ein Analogon dazu bereits in das Wesen des weltbildenden Prinzips selbst hineinzuverlegen. Man faßte die Weltentwicklung als das Produkt der Gegenwirkung zweier Grundfaktoren, und zwar solcher, für deren Beschaffenheit man sich gleichfalls an dem Wesen der Zahlen orientierte. Als die Prinzipien derselben erschienen das Gerade und das Ungerade, von denen jenes, das sich ohne Rest immer weiter teilen läßt, zu diesem, bei dem die Teilung nicht in solcher Weise ins Unbestimmte fortgeht, sich wie das Unbegrenzte zu dem Begrenzenden verhalten sollte. Da sie nun die Prinzipien der Zahlen als die der Welt überhaupt ansahen, so erblickten die Pythagoreer den Ausgangspunkt des Weltprozesses tatsächlich nicht, wie die Ionier, in einer einheitlichen Grundlage, sondern in der Zweiheit eines Gegensatzes von Prinzipien, nämlich der des Unbegrenzten und des Begrenzenden oder der Grenze, durch

deren Zusammenwirken d. h. durch Hineintragung von Grenzen oder Formen in die unbegrenzte und somit ursprünglich gestaltlose Beschaffenheit sich die Einzeldinge und Zusammenhänge innerhalb des konkreten Weltganzen herausbildeten.

4. Das einstweilige Ergebnis aus diesen Denkresultaten zog die Philosophie der Eleaten. Als die Hauptpositionen des bisherigen Denkens hatte sich ergeben: Die gegebene Welt weise zurück auf ein durch sie und ihre Veränderlichkeit zur Erscheinung kommendes Bleibendes, das als Prinzip und Gesetz innerhalb aller Mannigfaltigkeit sich in seinem Wesen behauptet. Sodann: daß ein solches ewiges und sich selbst gleichbleibendes Weltprinzip und Weltgesetz besteht, ergebe sich nicht aus der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern aus dem zu dieser hinzukommenden und über sie hinausführenden Denken. Von diesen beiden Einsichten wird nun die zweite, die bisher mehr im Schatten gestanden hatte, von den Eleaten zunächst bei Parmenides an die erste Stelle gerückt. Die obersten Begriffe, mit denen das Denken arbeitet, insbesondere die des Seins und der Einheit, sollen hinsichtlich dessen, was aus ihrem Inhalt unmittelbar sich ergiebt, ausschlaggebend sein gegenüber den Resultaten der Wahrnehmung. Da nun der strenggefaßte Begriff des Seins das Merkmal der Absolutheit im Gegensatze zum Relativen, und ebenso der reine Begriff der Einheit das der Stetigkeit und Ungeteiltheit im Gegensatz zur Veränderung und Mannigfaltigkeit in sich schließt, so sollte im Sinne der eleatischen Denkweise die erscheinende (wahrnehmbare) Welt, welche jene dem Inhalte der reinen Begriffe widersprechenden Eigenschaften zeigte, nicht als das wahre Sein, ja überhaupt nicht als ein Sein anerkannt werden, sondern nur als Inhalt der „trügerischen Meinung“. Die weitere Zuspitzung dieser Lehre erfolgte namentlich im Gegensatze zu dem letzten und größten der ionischen Philosophen, zu Heraklit, der als das Wesen des wahrhaft Seienden die nach einem

Gesetz der Entwicklung sich vollziehende Veränderung aufgefaßt und somit das absolute Werden zum Weltprinzip gemacht hatte. Demgegenüber erscheint bei den eleatischen Denkern die Welt als die überall gleichartige, stetig (d. h. ohne leere Zwischenräume) zusammenhängende Masse in der geschlossenen Form der Kugel, wobei auch, zugunsten der Einheitlichkeit des Seienden ein Gegensatz zwischen Sein und Denken, zwischen Körperlichem und Geistigem, ausdrücklich in Abrede gestellt wird. Körperlichkeit und Geistigkeit werden, schon unter Annäherung an den nachmals sogenannten Pantheismus, als völlig in eins fallend gesetzt.

5. Das eleatische Denken, welches die Summe der wahren Weisheit im Grunde auf die beiden Sätze: „Das Seiende ist Einheit“ und: „Das Mannigfaltige ist nicht das Seiende“ reduzierte, hatte einstweilen keine positive Fortbildung gefunden. Die Spekulation ging vielmehr entschieden in der von den Ioniern angebahnten Richtung weiter, indem sie die Beschaffenheit der Welt als eines Naturganzen aus einem materiellen Substrate unter der Wirkung eines den Werdeprozeß leitenden Grundgesetzes erklärte, nur daß sie jetzt im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit und Heterogenität des Wirklichen von vornherein auf die Annahme eines streng einheitlichen Weltprinzips Verzicht leistete. Selbst der Größte der Eleaten, Parmenides, hatte sich einer analogen Ausdeutung der Wahrnehmungswelt (in der Richtung des Entwicklungsgedankens) nicht entziehen können, und nur den Vorbehalt hinzugefügt, daß sie nicht als der Weisheit letzter Schluß anzusehen sei. In dem Einhalten dieser Richtung des Denkens liegt nun der gemeinsame Zug in den Spekulationen des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker. An der Stelle des Urstoffes der Ionier stehen bei dem Erstgenannten die vier sogenannten Elemente, deren vollständige gegenseitige Durchdringung und gänzliches Auseinandertreten die beiden Extreme darstellen, zwischen denen die Weltentwicklung hin und

her geht, und zwar unter der Wirkung zweier entgegengesetzter Kräfte, der Anziehung nämlich und der Abstoßung, die übrigens hier noch halb mythologisch als eine Art göttlicher Potenzen („Liebe“ und „Streit“) aufgefaßt sind. Anaxagoras seinerseits setzt die verschiedenen gleichteiligen Stoffe, aus denen laut der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge bestehen, als am Anfang in absoluter Mischung befindlich, aus der sich dann unter der Wirkung der dazukommenden Wirbelbewegung allmählich die besonderen Mischungskomplexe derselben herausbilden, welche sich uns als die vor Augen liegenden Dingen darstellen. Demokrit endlich, der Hauptvertreter der Atomenlehre, machte (in bewußtem Gegensatz gegen die Eleaten, deren spekulative Grundansicht die Annahme des leeren Raumes für unmöglich erklärt hatte), zu Prinzipien des Seienden die Gegensätze des Vollen und des Leeren und bezeichnete das Erstere spezieller als die unendliche Anzahl kleinster materieller und gleichartiger Bestandteile, die er Atome nannte, weil er ihre Haupteigenschaft in die Unteilbarkeit setzte. Aus ihrer Unterschiedenheit in Bezug auf Gestalt, Ordnung und Lage sollten sich die Ausgestaltungen der bestehenden Dinge erklären, und zwar unter der Wirkung der von Anfang an vorhandenen Bewegung (des „Falles“) der Atome, die dabei infolge ihrer verschiedenen Schwere aneinanderprallen und dadurch als Gesamtresultat zunächst einen „Wirbel“ hervorrufen. Aus diesen sollen dann rein mechanisch sich diejenigen Gruppen von Atomen herausbilden, die wir in den Dingen der Wahrnehmungswelt vor uns haben. Mit den Atomen der modernen Physik haben die demokritischen nur die Eigenschaften der Kleinheit und der Unteilbarkeit gemein, während ihr gegenseitiger Zusammenhalt nicht etwa auf besondere Kräfte, sondern auf eine Art Verhäkelung infolge ihrer verschiedenen Gestalt zurückgeführt wird. — Eine durchgreifende Verschiedenheit zwischen den drei genannten Richtungen besteht nun weiter in der verschiedenen Stellung, die sie zu der Auffassung und Erklärung des

Geistigen einnehmen. Die Atomiker nähern sich in ihrer Ansicht über das Wesen der Seele dem altionischen Standpunkte, indem sie den Stoff selbst oder wenigstens einen Teil davon (nämlich die feinsten Atome, aus denen auch das Feuer besteht), zugleich als dasjenige ansehen, auf dessen Wesen und Wirken das Hervortreten der seelischen Vorgänge beruht. Empedokles dagegen und Anaxagoras betrachten das Seelische oder Geistige als ein neben dem Stoff ursprünglich Vorhandenes; jener, indem er sich dabei an überlieferte religiöse (orphische) Anschauungsweisen anschließt, die von einer vorzeitlichen Existenz der Seele berichten, aus der sie durch einen „Fall" in die Verstrickung mit dem Sinnlichen (also mit dem Leibe) geraten sei; dieser dagegen, indem er den „Geist" (νοῦς) als den von Anfang an neben dem Stoffe bestehenden Ordner betrachtet, der durch seine ursprüngliche Kraft diesem den ersten Anstoß zur Bewegung und dadurch zum Prozeß der Weltbildung gegeben habe. Daß Anaxagoras aber dabei den Geist als das Reinste und Feinste unter den Dingen bezeichnete und diesen selbst Teile von ihm beigemischt sein ließ, beweist, daß auch er die Wesensverschiedenheit zwischen Stofflichem und Geistigem noch nicht als eine absolute betrachtete. Auch soll er in der Erklärung des Einzelnen, nach Platons Bericht, von der konsequenten Durchführung einer teleologischen Weltauffassung, wie sie das neu eingeführte Prinzip erwarten ließ, noch weit entfernt gewesen sein.

6. Schon die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit dieser Versuche der objektiven Welterklärung mußte nun mehr und mehr den Gedanken heranbilden, daß es nicht angehe, eine endgültige und allen Menschen gemeinsam einleuchtende Beschaffenheit des Weltgrundes und Weltzusammenhangs zu ermitteln, sondern daß es Sache des erkennenden Menschen sei, sich an der Hand seiner Wahrnehmungen und der daran anschließenden Reflexion seine Ansicht über das Wesen der Dinge und ihres Zusammenhangs zu bilden. Zu diesem Standpunkt

schienen sogar bei näherer Betrachtung die Inhalte der vorausgegangenen Spekulation selbst unmittelbar hinzuführen. Wenn es, nach Heraklit, nichts Bleibendes gibt, sondern alles im absoluten Werden begriffen ist, so kann auch kein bleibendes Erkenntnisresultat existieren, und das „Sein" der Dinge besteht lediglich in der Art und Weise, wie sie dem einzelnen Menschen jeweilen erscheinen. Aus dem scharfen Gegensatz aber, den die Eleaten zwischen dem wahren Sein und der Welt der Wahrnehmung aufgerichtet hatten, ließ sich ohne sonderliche Schwierigkeit der Satz begründen, daß das Seiende in dem hier gemeinten Sinne (des Bleibenden und Einheitlichen) überhaupt weder erkennbar noch darstellbar, und somit überhaupt als nicht vorhanden anzusehen sei. Diese Folgerungen zogen denn auch bereits zwei Zeitgenossen des Anaxagoras, Protagoras und Gorgias, die Häupter der Sophistik, einer neu aufkommenden Richtung der allgemeinen Bildung, welche den Zweck dieser nicht sowohl in der Erreichung eines objektiv abschließenden Erkenntnisinhalts erblickte, als vielmehr in der praktischen Befähigung des Menschen für die Aufgaben des Gemeinschaftslebens und (in bevorzugterer Weise) für die Begründung und Sicherung des individuellen Wohlergehens. An die Stelle des bisherigen Erkenntnisstrebens setzten die Sophisten die Tendenz auf Erwerbung praktisch verwertbarer enzyklopädischer Kenntnisse und auf empiristische Durchbildung einzelner Gebiete des erfahrungsmäßigen Wissens, wie Sprachwissenschaft und Archäologie. Allem Ueberlieferten in Theorie und Praxis gegenüber aber waltete bei ihnen grundsätzlich der Zweifel, und zwar namentlich auch hinsichtlich der Inhalte der volkstümlichen Religion und Moral. Das Maß aller Dinge war, wie Protagoras sagte, eben der Mensch, und die normale Beschaffenheit und Gültigkeit von Dingen und Satzungen war jederzeit nur die, welche für ihn, d. h. für das Gemeinwesen oder den Einzelnen sich als die jeweilen gegebene und zuträglichste auswies. Die Uebung im selbständigen Denken, welche die Sophisten

ihren Schülern beibrachten, war dementsprechend in der Hauptsache das Mittel zur geschickten und erfolgreichen Ausbildung in der namentlich für das athenische demokratische Gemeinwesen unentbehrlichen Rhetorik.

7. Für die Fortbildung der fachwissenschaftlichen Erkenntnisse und Bestrebungen ohne Rücksicht auf ihren gegenseitigen Zusammenhang ist die Sophistik unstreitig vielfach anregend gewesen. Die Zurückdämmung aller Tendenzen aber, welche auf feste Prinzipien im Denken und Handeln hinauskommen, hätte am letzten Ende in Wissenschaft wie in Moral nur zersetzend wirken können. Der allgemeine Wahrheitsgehalt der ganzen Richtung, der auch ihren großen Erfolg in der Hauptsache bedingte, lag in der Einsicht, daß die objektive Beschaffenheit der Welt und der Dinge nicht, wie man früher unbefangen und mehr oder weniger unbewußt vorausgesetzt hatte, sich in dem Verstande des Menschen gleichsam abspiegelt, sondern daß die Art und Weise, wie das menschliche Bewußtsein vermöge der in ihm liegenden Funktionsweisen die Eindrücke auf- und zusammenzufassen vermag, von vornherein selbst schon maßgebend wird für dasjenige, was dem Menschen als der normale Zusammenhang der Dinge und Verhältnisse erscheint. Die Frage, welche hierbei offen blieb, war zunächst nur die, ob diese menschliche Art und Weise des Erkennens sich ihrem Wesen nach immer nur individuell zu betätigen vermöge, oder ob es für sie gemeinsame Normen gebe, denen gegenüber die individuellen Abweichungen in der Auffassung der Objekte hinsichtlich ihrer Gültigkeit als belanglos zu betrachten sind. Damit trat das Problem der Erkenntnistheorie als der unumgänglichen Vorarbeit sowohl des theoretischen, wie des auf das Praktische gerichteten Denkens zum ersten Male in schärfere Beleuchtung. Derjenige nun, der diesen Sachverhalt zur maßgebenden und fortwirkenden Grundlage einer neuen Orientierung über die Probleme des Daseins zu

machen wußte, war der Athener Sokrates, und es war eine Wirkung der von den Sophisten in den Vordergrund gestellten praktischen Erkenntnisbestrebungen, daß er die neu auftretende Frage zunächst im Interesse der ethischen Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu beantworten suchte. Die Frage von der Erkenntnis der Außenwelt ließ Sokrates hiergegen zurücktreten. Nicht Welterkenntnis sondern Selbsterkenntnis war ihm die Hauptsache. Und in dieser Richtung bezeichnet er als feste Erkenntnisobjekte in erster Linie die moralischen Begriffe, deren Inhalt sich durch eine Art von induktiver Analyse des erfahrungsmäßigen Handelns der Menschen in seiner normativen Bedeutung müsse erweisen lassen. Ihre klare Erkenntnis ist für ihn die Grundbedingung der geistigen Selbständigkeit. Die Merkmale des Begriffs und ihr gegenseitiges Verhältnis geben als Erkenntnisgegenstand eine feste Summe von Beziehungen, die als Normen für die erfahrungsmäßige Wirklichkeit, also (was die moralischen Begriffe betrifft) für das tatsächliche Wollen und Handeln des Menschen anzusehen sind. Sittliches Handeln (Tugend) ist daher nicht durch Ueberlieferung, Gewöhnung u. dergl. gewährleistet, sondern allein durch das begriffliche Wissen vom Wesen des Sittlichen; wie denn auch das Gegenteil der Tugend nach Sokrates in erster Linie auf dem Mangel an derartigem Wissen beruhen soll.

Sokrates selbst suchte nun diesen neuen Standpunkt, der in sehr fruchtbarer Weise die Möglichkeit der Erkenntnis zugleich mit ihrer praktischen Bedeutsamkeit ins Licht setzt, vorwiegend durch die Art seines Verkehrs mit den Volksgenossen und seiner eigenen Lebensführung zu erläutern, während einzelne seiner Anhänger ihn teils mit eleatischen, teils mit sophistischen Motiven zu vermitteln bemüht waren. Zum Quellpunkt aber für eine neue umfassende Weltanschauung wurde der neugewonnene Gedanke der begrifflichen Erkenntnis als der allein maßgebenden von seinem größten Schüler Platon gemacht und zwar in einer Vertiefung, die unbeschadet ihrer

Originalität auch den Ertrag der früheren Welterklärungsversuche in sich aufgenommen hatte.

8. Das gemeinsame Ergebnis der von der Sophistik und Sokratik gegebenen Anregungen bestand in dem neuen Ausblick nach den Normen der Erkenntnis sowohl für die Außenwelt, wie für das Handeln, insbesondere an der Hand der Frage, inwieweit die Erfahrung in sich selbst solche Normen habe, und inwieweit sie durch die Erkenntnis aus Begriffen zu ergänzen sei. Außerdem in der Frage nach dem Werte der Dinge und des Handelns, sowie nach der Möglichkeit und der Tragweite von Wertbegriffen überhaupt. Hierzu nahm nun Platon als echter Schüler des Sokrates zuerst dadurch Stellung, daß er als feste Erkenntnis nur das betrachtete, was in der Erfahrung und im Handeln an begrifflichem Gehalt liegt. Der Inhalt der allgemeinen Begriffe für das Natur-, wie für das Gemeinschaftsleben wird, nach seiner Ueberzeugung, durch das, was in der Erfahrung ist und geschieht, nicht erst erzeugt, sondern schreibt die Art und Weise, wie man den Zusammenhang der Dinge auffassen und die Handlungsweise der Menschen beurteilen soll, von vornherein schon vor. Denn der Inhalt dieser Begriffe oder Ideen liegt von Haus aus schon im Bewußtsein und wird durch die erfahrungsmäßige Erkenntnis für dasselbe gleichsam nur transparent gemacht, um dann als Norm für die Auffassung und Beurteilung der Objekte zu dienen. In Verbindung hiermit steht bei Platon der Gedanke, daß das Begriffliche sowohl in der Natur (die Begriffe der Gattungen, Arten, allgemeinen Eigenschaften und Beziehungen), wie auch im Handeln (die Begriffe der Tugend, des Staats u. a.), nicht nur den allgemeinen Gehalt, sondern auch den Wert der Dinge und Handlungen bezeichne, oder, wie Platon dies beides in einem obersten Begriffe auszudrücken beliebt, das wahre Sein derselben. Vor den Ansprüchen der Erkenntnis selbst bekunden sie diese ihre Normalität durch den Umstand, daß sie in ihren Inhalten ein Konstantes,

mithin wirklich Erkennbares darstellen, während demgegenüber das sinnlich wahrnehmbare Einzelne im Sein und Handeln als sein Charakteristisches die Veränderlichkeit zeigt, die der Erkenntnis nichts bietet, woran als Bleibendes sie sich halten kann. Das Wahre ist daher überall das Allgemeine, die Ideen, die den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht" bilden. Sie sind die unräumlichen und unzeitlichen, nicht mit der Wahrnehmung, nur mit dem Denken erfaßbaren Urbilder der vergänglichen Sinnendinge. Als solche stehen sie nicht in, sondern über der sinnenfälligen Erfahrung, die ihnen überall nur mehr oder weniger unzureichend nachgebildet ist. Kein einzelnes Exemplar einer bestimmten Naturgattung z. B. bringt (nach Platons Anschauung) den entsprechenden Gattungstypus in ganzer Vollkommenheit zum Ausdruck, und würde, auch wenn es dies täte, hinter ihm jedenfalls durch seine Vergänglichkeit zurückstehen, während der Typus selbst sich in der Folge der Generationen und in der Vielheit seiner Exemplare als ein Bleibendes ausweist. Unsere Allgemeinbegriffe und ihre logischen Verhältnisse sind daher nur die subjektiven Ausdrucks- und Erkenntnisweisen für die objektiv bestehenden Gattungstypen oder Ideen, an denen die Dinge, die wir vermittels jener denkend umspannen, erst die eigentliche letzte und höchste Bedingung ihres Daseins haben. Die unsichtbare Welt jener Typen, die sich dem denkenden Bewußtsein in dem logischen Aufbau der Begriffe (vermittels ihrer Neben-, Unter- und Ueberordnung) darstellt, bildet eine Stufenfolge höherer und höchster einander über- und untergeordneter idealer Muster und Werte als Vorbilder für die Ausgestaltung der sichtbaren Welt, und hat ihre Spitze, ihr höchstes und sie selbst wiederum bedingendes und beherrschendes Prinzip in der Idee des Guten, die als solche identisch ist mit der Gottheit. In dieser ewigen, idealen, nichtsinnlichen Welt liegt das wahre Sein, die echte Wirklichkeit, während die Sinnenwelt, wie Platon sagt, zwischen diesem Sein und andererseits dem Nichtsein in der Mitte stehend

diese Mittelstellung eben in ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit zum Ausdruck bringt.

9. Der frühere Gegensatz der Prinzipien, der sich besonders in dem Verhältnis der heraklitischen und der eleatischen Spekulation zur Erscheinung brachte, ist in der platonischen Weltanschauung vermittels einer neuen Intuition durch einen höheren Standpunkt überwunden. Das Veränderliche und das Bleibende streiten hier nicht mehr um die Weltbeherrschung, sondern sind der Gesamtwelt als zwei sich ergänzende Bestandteile eingeordnet. Jenes ist die Eigenschaft der Sinnenwelt; dieses bezeichnet das Wesen des höheren und wahrhaft wirklichen Seins, das der Welt des Sichtbaren als das Schöpferische, zugleich Wert- und Normgebende vorausliegt. Hierzu erhebt sich nun aber die neue Frage nach den Grundlagen und Beziehungen, in denen und vermittels deren die Ideen als oberste Ursachen eine Sinnenwelt zu schaffen und sie in der bestimmt ausgeprägten Wirklichkeit, worin sie tatsächlich vorliegt, zu bedingen vermögen. Diese Frage in der hier formulierten Bestimmtheit scheint Platon von Haus aus einer Beantwortung überhaupt nicht für bedürftig gehalten zu haben. Er war geneigt, sie mit Angaben wie die, daß die Dinge an den Ideen „teilnehmen" oder sich zu ihnen wie Abbilder zum Original verhalten, für erledigt anzusehen. Es waltete hier im Grunde einfach die Anschauung, daß das Seinsollende (die absoluten Werte) seinem Wesen nach nicht umhin könne, in der Gestalt einer Welt wirklich und damit eben — verwirklicht zu sein. Auf die Dauer freilich konnte sich der Philosoph, schon unter der Nachwirkung der von den früheren Systemen betreffs der Weltentwicklung aufgeworfenen Probleme, der Frage nach dem Substrate, an und in welchem die Verwirklichung sich vollziehe, nicht entschlagen, und auch an der weiteren Frage nach dem Hergange dieser Verwirklichung nicht ganz vorbeigehen. Jener ersteren suchte er zu genügen durch die Annahme der Materie, die er mit dem

Raume gleichsetzte. Dieser gilt ihm als das Substrat, welches unter der Wirksamkeit ewiger Typen (der Ideen) der Mannigfaltigkeit sinnenfälliger Gattungen von Einzeldingen die Stätte bietet. Der einheitliche Strahl der Idee wird gleichsam gebrochen an dem dunklen Untergrunde des Materiellen oder der Räumlichkeit, um in der Zurückwerfung von dort her als eine Vielheit sinnlich-räumlicher Einzelgestaltungen zu erscheinen. Zur unbildlichen Verdeutlichung aber dieses Vorgangs und seiner Möglichkeit, also zur Beantwortung der anderen Frage (nach dem Hergange der Versinnlichung) griff Platon zurück auf die Prinzipien der Pythagoreer, die hier in die ursprüngliche Konzeption der Ideenlehre sich mußten einordnen lassen. Der Gegensatz oder Gegenpol der Ideenwelt ist für ihn die Materie oder der Raum als das Unbegrenzte, wohinein unter der vorbildlichen Wirksamkeit der Ideen sich Begrenzung (Abgrenzung) bildet, die sich als Zahl-, Figur- und Maßbestimmtheit zur Wirksamkeit bringt. Die Idee als bestimmter Gattungstypus bedingt (kraft ihres schöpferischen Wesens) eine mathematisch (durch Zahl, Figur und Maß) bestimmbare Art und Weise, wie die unbegrenzte Räumlichkeit sich zur charakteristischen Eigentümlichkeit einer besonderen Art von Dingen muß auswirken lassen. Auf diese Weise und in diesem Sinne ist oder wird die Idee zur Ursache nicht nur des Daseins der entsprechenden Gattung von Dingen, sondern auch ihres erfahrungsmäßigen Beschaffenseins. Mit weiteren Fragen zur Verdeutlichung darf man nun freilich an diese Ansicht nicht herantreten. Insbesondere muß jede Anschauungsweise, die sich die Idee in ihrem Verhältnis zum Unbegrenzten und Begrenzenden als wirkende Kraft nach Analogie eines Naturfaktors vorzustellen geneigt wäre, von vornherein ferngehalten werden. Als letzte Antwort auf die Frage nach dem Wie der Ideenwirkung in Hinsicht der materiellen Welt bleibt es somit doch bei der Behauptung, daß der bestimmte begriffliche Inhalt der Idee eben als das übersinnliche (transzendente) Muster oder Original für die entsprechende

Eigenart der sie in wahrnehmbarer Wirksamkeit repräsentierenden Gattung von Dingen existiere, und wir erhalten keine abschließende Auskunft zu der Frage, wie nun die Verwirklichung und Ausprägung dieses Musters in und an der Materie möglich sei und sich tatsächlich vollziehe. Der Gedanke einer Entwicklung der Welt und der Dinge vom materiellen zum idealen Wesen liegt hier noch ganz in der Ferne.

Zu dieser einen Unzulänglichkeit der platonischen Grundanschauung hinsichtlich des Wesens der Idee tritt dann noch eine andere im Begriffe der Materie. Nach der ursprünglichen Fassung der Lehre sollten die Ideen das wahre Sein, die Sinnendinge aber ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein repräsentieren; nach der späteren dagegen bilden die letzteren eine Mittelwelt, die hervorgeht aus dem Zusammenwirken der absoluten Gegensätze, als welche sich auf der einen Seite die Ideen, auf der andern die Materie darstellen. Nach dieser Analogie fällt, wie das eigentliche Sein auf die Ideen, so das Nichtsein auf die Materie, und Platon hat nicht umhin gekonnt, die Berechtigung dieser Folgerung ausdrücklich zuzugeben. Wie aber mit dem Seienden das Nichtseiende in positive Beziehung, gleichsam in Wechselwirkung treten kann, ohne sich damit doch (im Widerspruch mit seinem Begriffe) gleichfalls als ein Seiendes, und noch dazu (im Vergleich mit der ihrer Natur nach sekundären Sinnenwelt) gleich den Ideen als ein primäres, ursprüngliches Seiende auszuweisen, bleibt schließlich eine offene Frage. So sind bei Platon am Ende weder die Sinnenwelt noch die Materie für die Erkenntnis zu etwas wirklich Begreiflichem geworden und damit scheint aus naheliegenden Gründen zuletzt auch die Lehre von der Ideenwelt den eigentlichen Stützpunkt ihrer logischen Berechtigung zu verlieren.

Das letzte Urteil über den Wert der platonischen Lehre ist mit der Heraushebung der bezeichneten Unzulänglichkeiten freilich nicht gesprochen. Wohl aber liegt in diesen der Hinweis auf die Motive für die Stellung, welche

Aristoteles zu der Grundanschauung seines großen Lehrers einnahm. Zum ausreichenden Verständnis dieses Punktes selbst aber, mit dem wir in die Darstellung seines philosophischen Lehrgebäudes einzutreten haben, ist es erforderlich, zunächst die Persönlichkeit und das Leben des Aristoteles etwas näher vorzuführen.

II.

Aristoteles' Leben.

1. Aristoteles ist geboren im Jahre 384 v. Chr. in Stageira auf der thrakischen Halbinsel Chalkidike. Sein Vater Nikomachos, der, wie schon seine Vorfahren, dem medizinischen Berufe angehörte, war Leibarzt des damaligen Königs von Makedonien. Wir dürfen annehmen, daß der Sohn der Familientradition gemäß eine den naturwissenschaftlich-medizinischen Interessen dienende Vorbildung erhielt und so bereits mit einigermaßen geschultem Blick für die Tatsachen der Erfahrung und die darauf bezügliche Beobachtung und Untersuchung ausgerüstet war, als er im achtzehnten Lebensjahre von der Grenze der griechischen Welt nach dem Mittelpunkte ihrer Kultur, nach Athen kam und dort die unvergleichlich großartige Entwickelung, welche das hellenische Geistesleben des fünften Jahrhunderts auszeichnet, gerade auf ihrem Höhenpunkte antraf. Seine wissenschaftliche Fortbildung fand er hier in der Akademie, der ersten im großen Stile durchgeführten Organisation der wissenschaftlichen Arbeit unter der Leitung Platons. Da in deren Verbande nicht bloß lernende, sondern auch bereits selbständig gewordene und zu eigener wissenschaftlicher Bedeutung gelangte Persönlichkeiten arbeiteten, so ist Aristoteles zwanzig Jahre (bis zum Tode Platons) in diesem geblieben und hat im Verlaufe dieses Zeitraumes schon durch allmähliche Ausbildung seines eigenen Standpunktes

und durch eine erhebliche Anzahl von schriftstellerischen Ergebnissen, die, wie die Werke seines Lehrers die dialogische Form trugen, sich hervorzuheben begonnen. Leider ist uns von den Schriften aus dieser Periode, obwohl gerade sie noch im späteren Altertum viel gelesen wurden, keine erhalten geblieben. Sein universal beanlagter Geist umfaßte mit gleichem Eifer und Erfolg das historische und literarische, wie das naturwissenschaftliche Gebiet, und zwar beide sowohl in der Richtung auf den Zusammenhang der Tatsachen, wie auch namentlich als Unterlage für den systematischen Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung. Die literarische Legende weiß von unerquicklichen Vorfällen mit Platon zu berichten, zu denen es in der letzten Zeit seines Aufenthalts in der Akademie infolge seiner mehr und mehr hervortretenden Selbständigkeit gekommen sei. In den erhaltenen Schriften dagegen (und zwar sowohl des Aristoteles, wie auch m. E. des Platon selbst) liegen Anzeichen vor, die auf den Fortbestand eines auf gegenseitige Achtung und Ideenaustausch begründeten Verhältnisses, vonseiten des Schülers sogar auf pietätvolle Verehrung des Meisters schließen lassen.

2. Nach Platons Tode lebte Aristoteles einige Jahre in der Stadt Atarneus in Kleinasien, in freundschaftlicher Beziehung zu dem dortigen Dynasten Hermeias, mit dem er in der Akademie bekannt geworden war. Dieser Aufenthalt fand sein Ende durch den Tod jenes Fürsten, der in einem gegen ihn gerichteten Aufstande umkam. Die Nichte des Freundes, Pythias, folgte ihm von dort als seine Gattin zunächst nach Mitylene auf Lesbos. Das wissenschaftliche Ansehen, dessen Aristoteles sich schon damals erfreute, und die von früher her bestehenden Beziehungen seiner Familie zum makedonischen Königshause mögen zusammengewirkt haben, um ihm bald darauf den ehrenvollen Ruf an den Hof König Philipps als Erzieher von dessen Sohne Alexander zu verschaffen, dem er 343 Folge leistete. Er scheint in dieser Stellung

bei dem König auch politischen Einfluß gewonnen zu haben, mehr jedenfalls, als nachmals bei dem Sohne, der bereits nach drei Jahren, als er siebzehnjährig zum Reichsverweser ernannt wurde, seinem Unterricht entwachsen mußte, ihm aber auch später ein dankbares Wohlwollen in Gesinnung und Leistungen dauernd betätigt hat.

Im Jahre 335, in seinem fünfzigsten Lebensjahre, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, um sich fortan ausschließlich seinem wissenschaftlichen Lebenswerke zu widmen. Er begründete jetzt seine eigene Schule in den Räumen des Lyzeums, eines mit dem Tempel des Apollon Lykeios verbundenen Gymnasiums. Der Name der Schule war der der peripatetischen, der an eine Aeußerlichkeit anknüpfte, an Aristoteles' Gewohnheit nämlich, über wissenschaftliche Probleme gelegentlich auch beim Herumwandeln (περίπατος) in den das Gebäude umgebenden Baumgängen zu sprechen. Die Schule wurde jedenfalls nach dem Vorgange der Akademie so eingerichtet, daß eine bestimmte Ordnung des Studienganges und eine Planmäßigkeit der wissenschaftlichen Forschung an der Hand der vorhandenen Bücher und Sammlungen vorgesehen war, zugleich aber auch eine Einordnung der verschiedenen fachwissenschaftlichen Interessen in den Zusammenhang der philosophischen Weltanschauung des Meisters. Und was dieser in seinem Lebenswerke hier zu erreichen wußte: die großartige Vereinigung von Allseitigkeit der Forschungsgebiete mit der Tiefe spekulativer Erfassung des Zusammenhangs und der letzten Gründe der Dinge, tritt uns noch lebendig entgegen in den erhaltenen Schriften. Sie tragen teils den Charakter von systematisch zur Veröffentlichung angelegten Werken, teils von Lehrschriften für die speziellen Zwecke des Unterrichts innerhalb der Schule, zum Teil wohl auch von Nachschriften seiner Vorträge vonseiten der Zuhörer. In die erstgenannte Klasse zu rechnen sind wohl die meisten seiner Schriften zur Logik, sowie die zur Naturphilosophie („Physik“), Ethik und Rhetorik nebst einigen der spezifisch

naturwissenschaftlichen Werke (Meteorologie, Ueber die Teile der Tiere u. a.); vorwiegend zu den beiden andern dürften die unter dem Titel der Metaphysik vereinigten Abhandlungen gehören, ferner die Schriften zur Psychologie, die Politik und die nur unvollständig erhaltene Poetik.

3. Als Denker wie als Forscher, als Organisator wie als Lehrer hat Aristoteles in den zwölf Lebensjahren, die ihm seit der Rückkehr nach Athen noch beschieden waren, eine Gesamtleistung vollbracht, die heute noch als ein unerreichtes Ideal des wissenschaftlichen Menschenwerkes angesehen werden muß, auch wenn man in Betracht zieht, daß der Umfang des zu bewältigenden Stoffes zu seiner Zeit noch sehr erheblich geringer war als heute, und daß ihm so hervorragende und geschulte wissenschaftliche Persönlichkeiten, wie Theophrast u. a., dabei zur Seite standen. Der gewaltige Reichtum seiner positiven Kenntnisse würde für uns noch handgreiflicher heraustreten, wenn nicht gerade von denjenigen Schriften, die als Unterlagen für systematische Bearbeitung das Material zusammenfaßten, das Meiste verloren gegangen wäre. Es gehörten dazu eine Reihe naturwissenschaftlicher Werke, ferner Abhandlungen über die Lehren gleichzeitiger und früherer Philosophen, eine Uebersicht der bisherigen Theorien der Beredsamkeit; außerdem eine beschreibende Sammlung der Verfassungen von 158 griechischen Staaten (in den *Πολιτεῖαι*), von welcher ganz neuerdings ein hochinteressantes größeres Bruchstück, die athenische Verfassung betreffend, wieder zutage gekommen ist, und als Ergänzung dazu umfängliche Sammlungen des ungeschriebenen Rechts und der Sitte (*νόμιμα*), welche auch die nicht-griechischen Länder berücksichtigten. — Verloren gegangen ist außerdem aus seiner Frühzeit eine Anzahl von Dialogen, in denen er sich (wenigstens nach dem Zeugnisse Cicero's) auch als Meister der Sprache in glänzender Darstellungsweise bekundete und mehr die Erörterung einzelner philosophischer

Probleme für das Bedürfnis weiterer Kreise im Auge hatte. Sie bildeten allem Anschein nach den Hauptbestand derjenigen Schriften, welche Aristoteles selbst gelegentlich als die „exoterischen“ bezeichnet, d. h. eben als solche, worin wissenschaftliche Fragen in mehr populärer Weise behandelt wurden. Die in streng methodischer und schulmäßiger Darstellung gehaltenen wurden dann späterhin von jenen als die „akroatischen“ d. h. als die aus der direkten Beziehung zu den Lehrvorträgen hervorgegangenen unterschieden. Erhalten sind von den systematischen und den Lehrschriften mehrere eingehende Untersuchungen zur Logik (das „Organon“), die für diese Wissenschaft teilweise noch heute grundlegend sind; ferner die „Metaphysik“ und eine Sammlung psychologischer Schriften, worunter die drei Bücher „Von der Seele“. Speziell auf die Natur bezüglich sind die ausführlichen Werke zur Naturphilosophie, über Werden und Vergehen, über das Himmelsgebäude, die Meteorologie, die Tiergeschichte und die Schriften über die Erzeugung und über den Gang der Tiere. Endlich diejenigen Werke, welche nach der Seite des Moralischen und Aesthetischen liegen: die in zwei Fassungen und einem Auszug vorliegende Ethik, die Politik, die Poetik und die Rhetorik.

Das Verhältnis zu seinem ehemaligen königlichen Zögling soll sich in den letzten Lebensjahren getrübt haben durch das Zerwürfnis zwischen Alexander und einem an seinem Hofe befindlichen Verwandten des Philosophen, Kallisthenes, der sich (ganz im Sinne des Aristoteles) der vom Könige eifrig betriebenen Gleichstellung der Hellenen und „Barbaren“ widersetzte und infolgedessen als Verschwörer behandelt wurde. Doch hatte dies für Aristoteles selbst keine unmittelbar nachteiligen Folgen. Schlimmer aber war für ihn der frühzeitige Tod des Königs, sofern dieses Ereignis in Griechenland und namentlich in Athen selbst eine politische, auf die Befreiung von der makedonischen Oberherrschaft gerichtete Bewegung zur Folge hatte. Sein persönliches Verhältnis zu Alexander, und seine bisherige Freundschaft mit dem makedonischen

Statthalter Antipater ließen ihn als eine der Hauptstützen der fremdherrlichen Partei erscheinen. Dem Zwecke seiner Beseitigung mußte das Mittel dienen, welches zu Athen bisher immer mit Erfolg gegen unliebsam gewordene Denker (Anaxagoras, Protagoras, Sokrates) in Anwendung gekommen war: die gerichtliche Anklage wegen „Gottlosigkeit". Um sich dem Verfahren zu entziehen, begab sich Aristoteles 323 nach Chalkis auf Euböa, wo er dann bereits im folgenden Jahre, dreiundsechzigjährig, gestorben ist.

Was uns über Aristoteles' Persönlichkeit und Charakter überliefert ist, zeigt ihn in Uebereinstimmung mit dem, was wir aus seinen Schriften erschließen können, als eine nach Abkunft und Lebensgestaltung vornehme, entschieden aristokratisch bestimmte Persönlichkeit, scharf im Urteil und gelegentlich spöttisch, wählerisch im Umgang und Anschluß, vorwiegend als Verstandesmensch, aber auch als wohlwollend, dankbar, und jedenfalls auch den zarteren Seiten des geistigen Wesens, wie sie namentlich das Familienleben und außerdem die Freundschaft mit Gleichgesinnten zur Entfaltung bringt, voll aufgeschlossen. Nach dem Tode seiner Gattin Pythias war er in eine zweite Ehe mit Herpyllis aus Stageira getreten. Aus jener ersten stammte eine Tochter, aus der andern ein Sohn Nikomachos, der in jungen Jahren starb, nachdem er noch die Ethik seines Vaters herausgegeben hatte.

III.

Metaphysik und Naturphilosophie.

1. Die von Platon vertretene Annahme einer Welt von Ideen als des wahrhaft Wirklichen, welches eine Welt der Erscheinung oder des Halbwirklichen bedingt, hielt Aristoteles für zwecklos, so lange es nicht gelingen wollte, das Hervorgehen dieser aus jener in bestimmter Weise begreiflich zu machen. Zum Verständnis etwa des sinnlich gegebenen Menschen-, Tier- oder Pflanzenwesens eine übersinnliche Idee des Menschen, des Tieres oder der Pflanze, neben oder über dem in der Erfahrung gegebenen Wesen der Schönheiten oder der Tugenden eine Idee der Schönheit, der Tugend, der Gerechtigkeit usw. als solcher zu stellen, ohne die Frage zu beantworten, wie die sinnlichen oder erfahrungsmäßigen Daseinsweisen der betreffenden Klassen aus dem abstrakten Inhalte der entsprechenden übersinnlichen Muster in concreto hervorgehen, schien ihm gleichbedeutend mit einer nutzlosen Verdoppelung des Wirklichen. Und zwar hauptsächlich deshalb, weil daraus nicht einleuchten will, woher der charakteristische Unterschied stammt, durch den die Erfahrungswelt sich von der der Ideen abhebt, nämlich der Charakter des Werdens und der Entwicklung, der an jener im Gegensatze zu der Ideenwelt heraustritt. Trotzdem ist Aristoteles keineswegs ein Gegner der platonischen Grundanschauung. Auch für ihn steht es fest, daß für die Menge der

sinnenfälligen Erscheinungen und Individuen es bestimmte gattungsmäßige Normen gibt, die als solche die letzten Gründe ihres Daseins ausmachen, und von denen her es somit selbst erst zu erkennen und zu begreifen ist. Er glaubt auch mit Platon, daß nicht in dem mechanischen Zusammenhange der Dinge der letzte Erklärungsgrund liege für die Eigentümlichkeit der Naturprozesse, sondern in dem Gesichtspunkte des Zweckes und des Guten. Die Welt als Ganzes ist ihm wie jenem ein einheitlicher, auf einem geistigen (göttlichen) Grunde beruhender Organismus. Auch an dem Grundbegriffe der Ideen als des Einheitlichen und Bleibenden gegenüber dem Vielfältigen und Veränderlichen hält er fest. Aber das Moment des Vorbildlichen tritt darin für ihn zurück hinter das des Bedingenden und Bewirkenden in Hinsicht der Erscheinungswelt. Nicht als überweltliche Werte, sondern als innerweltliche, in den Dingen selbst wirkende Potenzen will er sie gefaßt wissen, und in diesem Sinne als die richtunggebenden Kräfte in und für den Prozeß des Werdens, der sich als das Wesentliche der Erfahrungswelt hervortut. Ideen, Dinge und Materie sollen nicht als drei verschiedene Rangstufen oder Grade des Wirklichen auftreten, sondern als die zusammenwirkenden Faktoren einer und derselben Wirklichkeit, die in diesem Zusammenwirken dasjenige bedingen, was in der Natur und im Leben als das Wesentliche der Entwicklung heraustritt. Während für Platon die Ueberzeugung bestand: Das Vielfältigwerden ist um des einheitlichen Seins (der Ideen) willen, d. h. zur Verwirklichung der in und mit dem allgemeinen Wesen der Ideen gesetzten Werte, gilt für Aristoteles, daß die Ideen als oberste Werte zugleich dasjenige sind, wodurch das Werden und der Zusammenhang der Dinge ihr Dasein und das Gesetz ihrer Entwicklung finden.

Das Bedeutungsvolle dieser Anschauung liegt hauptsächlich darin, daß Aristoteles durch sie den platonischen Hauptgesichtspunkt für die Wissenschaft erst wirklich lebensfähig gemacht hat. Wenn auch, wie wir sehen

werden, die Besonderheit ihrer Ausführung dem tatsächlichen Hergange innerhalb des Naturlebens nur unvollkommen gerecht wird, so will dies im Grunde nicht allzuviel besagen gegenüber der Tatsache, daß die Auffassung der Welt und insbesondere der Natur unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung hier zum ersten Male zu voller Deutlichkeit und Anschaulichkeit gelangte und mit ihr zugleich der Gedanke, daß der Inhalt und Vollzug dieser selbst sich durch aufweisbare Faktoren zureichend müsse bestimmen lassen. Die Auffassung der Welt als eines Entwicklungsprozesses war zwar auch früheren Systemen (Heraklit, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras) nicht fremd gewesen. Aber die formgebenden Triebkräfte für einen solchen im Einzelnen und im Ganzen hatten sich bei allen unzureichend erwiesen zum Begreifen namentlich des organischen Charakters, der im Weltganzen und seinen Teilen hervortrat; die Wendung dagegen, welche Aristoteles dem platonischen Grundgedanken gab, in dem Hinweise nämlich auf die den Naturprozessen im Ganzen wie im Einzelnen vorausliegende Tendenz auf Ausprägung bestimmter typischer Gestaltungen, für deren Verwirklichung die stofflichen Qualitäten nur das Mittel und die Unterlage abgeben, machte den Entwicklungsgedanken tatsächlich erst zum unverlierbaren Eigentum des wissenschaftlichen Bewußtseins.

2. Die theoretische Darlegung nun dieses Gedankens gewinnt Aristoteles vermittels einer eingehenden Analyse des Werdens, wie sie noch von keinem der bisherigen Denker ins Auge gefaßt worden war, und deren Inhalt in Kürze folgender ist.

Das Werden als der Prozeß der natürlichen Entstehung und Veränderung vollzieht sich vermittels einer bestimmten Anzahl fester und überall durchgreifender Faktoren. Den einen derselben und zugleich die Grundlage des Prozesses bildet das allgemeine Substrat (ὑποκείμενον) aller Veränderungen, dasjenige, woraus etwas wird und

worein es sich wieder auflöst, der allgemeine Stoff, die Materie (ὕλη). Innerhalb der Materie aber wirkt der eigentlich schöpferische Faktor für das Werdende, die Triebkraft der Idee oder, mehr im Sinne des Aristoteles ausgedrückt, der Formbestimmtheit (εἶδος, μορφή) d. h. des Gattungstypus, wodurch in die Unbestimmtheit des Stoffes Gliederung und Gestaltung kommt. Jedes solche Formprinzip (τὸ τί ἦν εἶναι) wirkt aus einem Teile der Materie die seinem (des Prinzips) Begriffe oder Typus entsprechenden Einzeldinge. Jedes bestimmte Ding ist mithin ein Produkt aus Materie und Form. Nicht die Form selbst wird oder entsteht, sondern unter ihrer richtunggebenden Wirkung wird oder entsteht das ihr allgemeines Wesen zum Ausdruck bringende Ding aus der Materie. Und die Form als die wirkende Kraft des Gattungstypus ist nicht über oder jenseits, sondern eben innerhalb der Materie, von der sie selbst aber keineswegs erzeugt oder bedingt ist. Ihr zufolge liegt im Wesen der Materie immer schon von Haus aus der Zug und Trieb nach Form und Gestaltung; die Materie hat ihr Wesen darin, für die Wirksamkeit der Form zugänglich (d. h. bildsam) zu sein. Der hierauf beruhende Werdeprozeß aber kommt in Gang erst durch den Anstoß vonseiten eines dritten Faktors, nämlich des „Bewegenden" (τὸ κινοῦν) d. h. der äußeren Ursache. Damit aus der Materie ein Ding von bestimmter Form und Beschaffenheit werde, bedarf es des Wirkens eines bereits bestehenden Dinges, und zwar eines derselben Gattung. Zum Entstehen etwa einer bestimmten Pflanze muß es bereits derartige Pflanzen geben, welche reifen und Samen absetzen, in welchem durch seinen Kontakt mit dem Erdboden der in jenen beschlossene Typus als reale Triebkraft zur Wirkung kommt. Im Gegensatz zu dem von außen kommenden Anstoß ist diese typische Triebkraft oder die „Form" (Idee) die innere Ursache des Werdens und das Ausschlaggebende für die Form des nachher Gewordenen. In diesen metaphysischen Verhältnissen liegt bei Aristoteles das Analogon desjenigen, was

die moderne Auffassung des Naturgeschehens als die Gesetzmäßigkeit des Werdens bezeichnet. Vermöge der Wirksamkeit der Form oder Idee ist, sobald die äußere Ursache gewirkt hat, in der Materie ein Prozeß eingeleitet, dessen Endresultat die Form der betreffenden Gattung an sich trägt. Als die im Innern treibende und lenkende Ursache ist nun aber die Form zugleich der Zweck (τέλος) des Werdeprozesses. Alles Werden ist (mit einem modernen Ausdruck) zielstrebig, und zwar auf Grund der inneren Wirksamkeit der Form. Der Anstoß vonseiten der äußeren Ursache dient dazu, aus dem bezüglichen Stoffe das zu machen, worauf er gemäß dem in ihm wirkenden Gattungstypus angelegt ist; er verhilft dem mit dem inneren Formtriebe gegebenen Zwecke der Entwicklung zu seiner Verwirklichung. In dem Entstehungsprozeß z. B. eines lebenden Wesens auf Grund der Zeugung sind die wirkenden Kräfte, deren sich hierbei (nach Aristoteles) die Natur bedient, die Wärme und Kälte. Diese selbst sind aber nach Maß und Richtung bestimmt durch die innere Natur des Zeugungsstoffes, der seinerseits aus dem unmittelbaren Nahrungsstoffe der elterlichen Organismen, nämlich aus dem Blute stammt, und in dem daher von vornherein als immanenter Zweck dieses ganzen Naturprozesses die Tendenz auf Herausbildung eines jenen gleichartigen Organismus liegt.

3. Zu den hiermit abgeleiteten Grundbegriffen für das Verständnis des Werdens (Materie, äußere und innere Ursache, Zweck) treten nun bei Aristoteles noch zwei andere, die sich gleichfalls erst durch seine Analyse in die wissenschaftliche Begriffswelt eingebürgert haben. Solange der Werdeprozeß vermittels der äußeren Ursache noch nicht in Gang gesetzt ist, existiert das Ding, zu dem er werden soll, noch nicht in Wirklichkeit, ist noch nicht aktuell (ἐνεργείᾳ) vorhanden, sofern aber der Formtrieb in dem Stoffe (z .B. der Keimtrieb im Samen) doch immer schon als vorhanden betrachtet werden muß, als eine Anlage, die gleichsam nur darauf wartet, in den

Prozeß der Verwirklichung übergeführt zu werden, kann man sagen, das betreffende Ding existiere bereits potentiell (δυνάμει) oder der Möglichkeit nach. Diese Unterscheidung der Begriffe der Möglichkeit und Wirkkeit (δύναμις und ἐνέργεια) ist für die Naturauffassung und für die Philosophie des Aristoteles überhaupt grundlegend. Der Philosoph bedarf ihrer, um den Gegensatz zwischen Materie und Form zu einem fließenden zu machen, und das Naturganze darzustellen als eine Stufenfolge niederer und höherer Existenzformen im Sinne eines stetig von unten nach oben abgestuften Gesamtbaues. Der Begriff der Möglichkeit oder der Potenz (im Sinne von Anlage) fällt bei ihm in gewissem Grade zusammen mit dem der Materie, sowie der Begriff der Energie oder Wirklichkeit mit dem der Form: alle Dinge sind potentiell bereits in der Materie enthalten; sie ist die allgemeine Realpotenz der Dinge; mit dem Heraustreten einer bestimmten Form dagegen ist der Uebergang in die Wirklichkeit gegeben. Aber auch was schon Wirklichkeit und Form besitzt, kann selbst wieder den Stoff oder die Materie abgeben für ein anderes, das weiter aus ihm wird; so der Marmor für die Statue oder die bereits vorhandene Pflanze für die Frucht, die sie tragen wird, oder der Knabe für den Mann, zu dem er sich entwickelt. So zeigt sich das Verhältnis von Potenzialität und Aktualität als eine Stufenfolge, welche vom Maximum der Formlosigkeit und Unbestimmtheit zu dem der größtmöglichen Formbestimmtheit hinanleitet. Und innerhalb der Letzteren selbst ist dazu noch die Verwirklichung im s. z. s. ruhenden Zustande von der in der wirklichen Anwendung und Betätigung begriffenen, wie z. B. die Sehkraft im geschlossenen von der im offenen Auge zu unterscheiden, ein Tatbestand, welchen Aristoteles terminologisch durch die Begriffe der ersten und zweiten Entelechie ausdrückt, und zu dem man eine freilich sehr entfernte Analogie in dem modernen physikalischen Unterschiede der potenziellen und der kinetischen Energie finden kann.

Von dem Gesichtspunkt dieses Verhältnisses von Potenzialität und Aktualität aus, unter Hinzunahme des Gedankens, daß auch dem Unorganischen ein Minimum von Leben zuzuerkennen sei, erscheint die Natur als ein Stufenbau von Gattungen der Lebensformen, innerhalb dessen jede höhere Stufe die Existenz der andern als Vorbedingung voraussetzt. Als Vorläufer der modernen Entwicklungslehre darf Aristoteles daraufhin freilich nur mit Vorbehalt betrachtet werden. Von einer Umwandlung der niederen Arten in höhere ist bei ihm noch nicht die Rede, wohl aber davon, wie nachmals namentlich Goethe sich die Sache zurechtlegte: daß die Natur zu allem, was sie macht, nur „in einer Folge" gelangen kann:*) das Hervortreten der höheren Gattungen setzt das Bestehen der niederen voraus. Und hiermit im Zusammenhang steht eine anderweitige Grundauffassung: die Wirksamkeit der Form hat in der zu ihr gehörigen Materie es doch nicht bloß mit dem Entgegenkommen des dort von Haus aus bestehenden Triebes nach Form zu tun, sondern daneben auch mit dem Widerstand des Stoffes, den sie erst überwinden muß, und dieser ist auf den unteren Stufen stärker als auf den oberen, in denen er übrigens auch noch gelegentlich in mancherlei Unvollkommenheiten und zufälligen Mißbildungen innerhalb des Organischen sich zutage legt. Die unteren Formen und Gattungen sind also für Aristoteles nur insofern die Möglichkeit (Potenzialität) für die höheren, als sie durch die in ihnen geleistete Ueberwindung des Stoffes durch den Formtrieb diesem letzteren die Möglichkeit gewähren, sich nun erst der Hervorbringung vollkommenerer und höherer Bildungen zuzuwenden. Der Gegensatz zu der alten hylozoistischen Grundanschauung, die dem Stoffe als solchem eine Art schöpferisches Vermögen beilegt, ist an dieser Stelle bei Aristoteles am größten.

*) s. Siebeck, Goethe als Denker (Klassiker der Philos. XV.) 4. Aufl. S. 93 f.

4. Man begegnet vielfach der Ansicht, daß Aristoteles seine Lehre von der Beschaffenheit der Faktoren des Werdens und ihrem gegenseitigen Verhältnis ursprünglich von der Art und Weise abgesehen habe, wie innerhalb des Kulturlebens technische und künstlerische Leistungen zustande kommen. Das Ergebnis der auf dieses Gebiet bezüglichen Analyse habe er dann auf das Wesen des organischen Naturprozesses übertragen, und so allerdings für Natur- und Geistesleben eine gemeinsame Grundanschauung erhalten. Daß es ihm nun auf diesen letzteren Umstand besonders ankam, ist jedenfalls zuzugeben; die Uebertragung aber von dem einen Gebiet auf das andere hat sich m. E. vielmehr in der entgegengesetzten Richtung vollzogen. Bei einem Verfahren, wie es jener Ansicht zufolge stattgefunden haben soll, wäre Aristoteles schwerlich zu so maßgebender Betonung des im Stoffe selbst wirkenden Formtriebes gekommen; die Art und Weise ferner, wie er den Vorgang des Werdens bei der technisch-künstlerischen Produktion in seiner Gleichartigkeit mit dem Grundvorgang beim Naturwerden aufzuzeigen sucht, hätte nicht eine so äußerliche und gezwungene Analogie zum Ergebnis gehabt, wie es nach seiner Darstellung tatsächlich der Fall ist. Dieser zufolge ist, wo z. B. ein Haus gebaut wird, ebenfalls eine Materie (Stein und Holz) gegeben; ferner in und mit der äußeren Ursache (die in der Person und Handlung des oder der Bauenden vorhanden ist), eine innere, nämlich der im Geiste des Architekten waltende Formgedanke des beabsichtigten Hauses, der als solcher zugleich den Zweck darstellt, welcher durch den Hergang des Bauens erreicht werden soll. In diesen Faktoren zusammengenommen liegt die potenzielle Existenz des Hauses, die nun ihre Aktualität durch den aus ihrem Zusammenwirken bedingten Prozeß der Erbauung erhält. Eine Vergleichung dieser Darstellung mit der im bisherigen vorgeführten des Naturprozesses zeigt unschwer, daß die Wirksamkeit der „Form“, als innere Ursache, auf beiden Seiten etwas ganz Verschiedenes ist: auf der einen die bewußte

Vorstellung, die nicht aus der Materie heraus, sondern von außen in sie hineinwirkt, auf der andern der unbewußte, in und mit dem Dasein der Materie selbst immer schon gegebene Trieb nach bestimmter Ausgestaltung. Auch über den wesentlichen Unterschied in der Auffassung der Materie auf beiden Seiten hat Aristoteles zu leicht hinweggesehen. Und wir blicken hier an der Hand der Erläuterung gerade dieses Begriffes auf einen Grundmangel seiner Begriffsphilosophie. Der abstrakte und der konkrete Begriff der Materie wollen sich bei ihm nicht ohne Widerspruch vereinigen lassen. Im Hinblick auf Tatsachen, wie die, daß der Same als die Materie der Pflanze noch nicht die Pflanze selbst ist, läßt sich die Materie in abstracto bezeichnen als das Nichtseiende, welches die Möglichkeit hat, ein Seiendes zu werden. Sofern dagegen das Samenkorn sich doch immerhin schon als ein bestimmtes Ding darstellt, aus welchem ein anderes Ding (die betreffende Pflanze) erst entstehen soll, bezeichnet der Begriff der Materie in concreto ein bestimmtes Wirkliches (Seiendes), das sich zu einem andern Bestimmten entwickeln oder aus dem (wie beim Bau des Hauses aus Steinen und Holz) ein anderes Bestimmtes hergestellt werden kann. Diese beiden Auffassungen vertragen sich, so lange es sich um den Begriff der Materie im relativen Sinne handelt, d. h. im Sinne eines bereits bestimmten (geformten) Etwas, woraus ein anderes Bestimmtes werden kann. Sie widerstreiten sich aber, sobald der absolute Begriff der Materie d. h. die Materie lediglich als Gegensatz zur Formbestimmtheit in Frage kommt, oder (was dasselbe bedeutet) sofern das Denken nicht umhin kann, die als Materie für anderes Bestimmtes bereits vorliegenden bestimmten Dinge selbst schließlich auf eine letzte, eine Ur-Materie, d. h. eine Materie noch ohne jede Formbestimmtheit zurückzuführen. Denn zum Begriffe der Materie in relativem Sinne gehört (wie beim Samenkorn) ihr Determiniertsein durch eine bestimmte Qualität oder Form bereits mit hinzu; der absolute Begriff derselben aber als des Nichtseienden, welches die

Möglichkeit hat (oder ist), ein bestimmtes Seiendes zu werden, schließt von vornherein das Vorhandensein irgend einer bestimmten Qualität von ihr aus. In den Erklärungen nun der einzelnen Natur- oder technischen Vorgänge herrscht bei Aristoteles der relative, in den rein metaphysischen Erörterungen von dem Verhältnis der Materie zur Form dagegen der absolute Begriff, der sich aber bei jedem Versuch, einen bestimmten Prozeß vermittels des Begriffs der Materie zu erklären, als unzulänglich erweist. Jener Widerstreit würde sich lösen durch die Erwägung, daß die Materie in absolutem Sinne (als Möglichkeit oder Potenzialität zu allem Wirklichen) selbst nichts Wirkliches ist, sondern nur ein Erzeugnis des abstrahierenden Denkens. Aristoteles selbst sieht aber an diesem Umstand vorbei und betrachtet die qualitätslose Materie selbst schon als eine Art von Wirklichkeit, nämlich als eine unvollkommene Aktualität, die zur Vervollständigung noch der Wirksamkeit der Form bedürfe. Er bemerkt dabei nicht, daß von dem Begriffe des Wirklichen sich das Merkmal des Qualitativen nie und nimmer abtrennen läßt, und daß ein potenzielles Wirkliches im Sinne des qualitätslosen Wirklichen nicht bloß eine tatsächliche Unmöglichkeit, sondern auch ein logischer Widerspruch ist.

5. Für das Stadium des Uebergangs nun, der innerhalb der Gattung von der Potenzialität in die Energie überleitet, führt Aristoteles noch einen dritten Grundbegriff ein, durch welchen erst das Ganze der Natur als Prozeß einheitlich zusammengehalten erscheint. Er bestimmt diesen Uebergang vermittels des Begriffs der Bewegung (κίνησις). Unter Bewegung versteht Aristoteles nicht lediglich die äußere Veränderung des Ortes, sondern jeden Prozeß des Uebergangs von Materie in Form, der jedoch seiner Ansicht nach im Zusammentreffen des Wirkenden und Leidenden immer auch quantitative, d. h. räumliche Veränderung voraussetzt und die Bewegung in diesem Sinne beruht nach seiner Anschauung letztlich auf

der immer bereits im Stoffe vorhandenen Wirksamkeit der Form, deren Wesen und Inhalt sie eben aus dem Stadium der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. In Konsequenz dieser Anschauung ergiebt sich nun für den Begriff der Energie selbst noch eine neue Unterscheidung. Im Verhältnis zur Potenzialität nämlich ist die Bewegung selbst schon Energie, denn sie ist ja der Träger der Verwirklichung dessen, was im Stoffe der Anlage nach vorhanden ist. Das Erreichen dieses Zieles aber, also das Heraustreten der vollen und ganzen Aktualität des Dinges ist der Abschluß des Prozesses der Bewegung, der zu diesem Ziel geführt hat. Der Begriff der Energie schließt mithin den der Bewegung ein, enthält aber zugleich mehr, und im Hinblick hierauf eben macht Aristoteles in diesem Begriffe selbst die schon vorhin (S. 39) genannte Unterscheidung vermittels der bestimmteren Begriffe der E n e r g i e und E n t e l e c h i e. Die Energie als Bewegung ist die Verwirklichung als Prozeß, die Entelechie dagegen bezeichnet das erreichte Ziel des Prozesses selbst, das als solches den Vorgang der Bewegung bereits hinter sich hat. Was aber so schließlich als fertiges Resultat im Sinne der Entelechie heraustritt, kann nichts anderes sein als ein solches, das von vornherein durch die in der Materie wirkende Triebkraft der Form bereits bestimmt, also der Möglichkeit nach schon da war. Daher der für die aristotelische Naturphilosophie durchgreifende Satz: Was der Entwicklung nach das Spätere ist, ist dem Wesen und der Form nach das Frühere. Sofern weiter die beiden Zustände, welche durch die Bewegung verknüpft werden, nämlich die der Möglichkeit und der Verwirklichung, einen begrifflichen Gegensatz zum Ausdruck bringen, kommt in den Begriff der Bewegung weiter die Bestimmung, daß sie ihrem Wesen nach den Uebergang von einem Zustand zu dem entgegengesetzten bezeichnet. Da ferner, wie schon gesagt, das Potenzielle aus sich selbst, d. h. ohne den Anstoß vonseiten der äußeren Ursache, nicht zu etwas Formbestimmtem werden kann, so setzt die Bewegung immer

außer dem Bewegten noch ein bereits aktuell Bewegendes voraus, das als solches den Anstoß zu der neuen Bewegung bewirkt. Und dieser Satz soll auch da gelten, wo anscheinend Selbstbewegung vorhanden ist, wie denn z. B. in dem lebenden Wesen die Seele als das Bewegende von dem Leibe als dem Bewegten zu unterscheiden ist. Ueberall aber, wo dieses Verhältnis tatsächlicher Einwirkung eines bewegenden aktuellen Faktors auf ein in den Prozeß der Bewegung überzuführendes Potenzielles (d. h. Veränderungsfähiges) gegeben ist, und äußere Hindernisse aus dem Spiel bleiben, tritt die entsprechende Bewegung von selbst (naturgemäß) ein. Daher entsteht, nach Aristoteles, keine Bewegung oder Veränderung durch Wirkung in die Ferne, sondern Bewegung ist nur möglich durch „Berührung". Als Arten der Bewegung oder Veränderung endlich unterscheidet Aristoteles die quantitative oder die Zu- und Abnahme, die qualitative oder die Verwandlung einer Substanz oder eines Zustandes in einen andern, und die räumliche Bewegung oder Ortsveränderung. Eine anscheinend als vierte auftretende Art, nämlich das Entstehen und Vergehen im absoluten Sinne, will er nicht als Bewegung in eigentlicher Bedeutung bezeichnet wissen, da jenes sich als Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein, dieses dagegen als solcher aus dem Sein in das Nichtsein darstellt, während Bewegung oder Veränderung im eigentlichen Sinne nur als Uebergang von einem Zustand des Seienden in einen anderen ebendesselben gefaßt werden darf. Ein absolutes Entstehen und Vergehen gibt es aber nach seiner Ansicht überhaupt nicht, da innerhalb des Weltganzen immer nur Verwandlung aus einem Ding oder Zustand in einen anderen vorliegt. Von jenen drei Arten aber der Bewegung lassen sich die beiden erstgenannten schließlich immer auf die dritte, also auf die räumliche zurückführen. Denn Zu- und Abnahme beruht auf Hinzutreten und Entfernen stofflicher Teile unter Beharrung der Form; Qualitätsverwandlung ferner ist bedingt durch das (räumliche) Zusammentreffen des Bewegenden, das

die Veränderung veranlaßt, mit dem Bewegten, d. h. dem, worin sie hervorgebracht wird, und dasselbe gilt von den Vorgängen des relativen Entstehens und Vergehens. Den verschiedenen Arten der Veränderung liegt also die räumliche Bewegung immer zugrunde. Aristoteles will sie aber dessen ungeachtet nicht, wie die Atomistik getan hatte, als den ausschließlichen Träger des Werdens und der Veränderung betrachtet wissen. Der Anstoß zu einem Werdeprozeß durch die äußere Ursache vermittels der räumlichen Bewegung ist, nach seiner Ansicht, zwar unumgänglich, bedeutet aber eben nur das erste Glied in dem Ablaufe des Vorganges, der dann in ausschlaggebender Weise von der Wirksamkeit der Form und der mit ihr gesetzten Zielstrebigkeit abhängig ist.

6. Der endgültige Abschluß dieses ganzen Gedankenkreises liegt nun für Aristoteles in der Frage nach dem absoluten Anfang, dem letzten Grund und Prinzip der Bewegung. Daß in dem Dasein der Bewegung oder Veränderung selbst für ihn nicht, wie für Heraklit, das Wesen der Welt aufgehen kann, ist schon aus der voraufgegangenen Analyse des Werdeprozesses ersichtlich. Für eine Weltauffassung, die das Wesen der Veränderung und überhaupt des Geschehens in der qualitativen Einwirkung der Form auf die Materie erblickt, für das Inkrafttreten der Formwirksamkeit aber selbst immer schon einen durch räumliche Bewegung mitbedingten Anstoß voraussetzt, muß sich zuletzt der Ausblick nach einem obersten Prinzip ergeben, in dessen Wesen es liegt, das Dasein der Formen und den Anstoß zu ihrer Wirksamkeit im letzten Grunde zugleich zu bedingen. Der Naturzusammenhang ist eine Kette von Ursachen und Wirkungen, für die man, da sie nach Aristoteles' Ansicht nicht ins Unendliche gehen kann, einen obersten Punkt suchen muß, an dem sie gleichsam befestigt ist. Man muß mithin eine letzte Ursache annehmen, also eine solche, die nicht selbst erst aus einer vorausliegenden Realpotenz in Wirklichkeit heraustritt, sondern absolute Wirklichkeit ist, höchste

(ewige) Energie und Aktualität, ein Etwas, welches den Werdeprozeß von Materie und Form bedingt und begründet, ohne selbst Prozeß, also auch ohne materiell und selbstbewegt zu sein. Zu dem Weltganzen muß als sein Bestandteil etwas gehören, was der Grund dieser Bewegung des Ganzen, und somit als ein Teil der Welt doch nicht selbst schon Bewegung, sondern Bewegungsprinzip ist. Die Bewegung der Welt ist als eine einheitliche (d. h. als ewig und stetig) zu denken. Diese Auffassung setzt neben dem einen Bewegten (also dem Weltganzen) auch ein Bewegendes als letzten Grund der Bewegung voraus. Dieses „erste Bewegende“ kann also nur eins sein und muß außerdem als gleich ewig wie die von ihm bewegte Welt gedacht werden. Die Welt muß sonach einen an sich selbst unbewegten ewigen Grund der Bewegung enthalten. Dieser immaterielle, für sich selbst unbewegte Beweger der Welt ist nun, nach Aristoteles, der göttliche Geist (*νοῦς*): Gottes Wesen ist reiner Geist und als solcher reines Denken oder, wie er sagt, Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*), d. h. ein Denken, worin der Unterschied von Subjekt und Objekt, von Denkendem und Gedachtem aufgehoben ist. Das menschliche Denken (so dürfen wir uns diese Auffassung zurechtlegen), hat seinen Gegenstand außerhalb seiner selbst, in der ihm gegenüberstehenden Welt; es ist wesentlich ein die Formen der Welt nachbildendes Denken. Das göttliche dagegen bezieht sich auf die Welt insofern, als es diese Formen selbst ursprünglich denkt und damit auch zur konkreten Wirksamkeit bringt. Gottes Wesen als absolute Form (*τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον*) besteht in dem System von Ideen, welche dem Menschen als die, die Ausgestaltung der Welt bedingenden Typen und Prinzipien vorliegen, und vom menschlichen Denken lediglich nachgedacht werden.

Aristoteles bezeichnet Gott nirgends ausdrücklich als den Schöpfer, wohl aber als den Beweger der Welt. Auch von dem Verhältnis der Gesamtbewegung der Welt zu Gott soll nämlich gelten, was von der Bewegung

überhaupt gilt, nämlich daß sie nur möglich ist durch Berührung: Gott bringt die Bewegung der Welt hervor, indem er diese berührt. Diesen Satz kann Aristoteles freilich nur behaupten, indem er dem Begriff der Berührung eine Erweiterung gibt, die von seinem ursprünglichen Sinn und Zweck abseits liegt. Berührung im eigentlichen Sinne setzt Wechselwirkung zwischen dem Berührten und Berührenden, also für beide Faktoren zugleich Wirken und Leiden voraus. Daß Gott aber in irgend einem Sinne l e i d e (Passivität habe), kann von ihm, dessen Wesen reine Aktualität sein soll, nicht gesagt werden. Das Berühren der Welt (d. h. das auf die Welt Wirken) vonseiten Gottes, wodurch die Bewegung entsteht, muß also einen andern Sinn haben, als das Berühren und Bewegung-Wirken innerhalb des Weltganzen selbst. Demzufolge lehrt Aristoteles, Gott bewege die Welt insofern, als diese nicht umhin könne, zu ihm, als dem Schönsten und Besten, hinzustreben — ein Gedanke, zu dem freilich eine weitere Klarlegung nicht gegeben wird. Er würde eine solche im Grunde auch nicht vertragen, ohne in die pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt hineinzuführen, vermittels der Annahme nämlich, daß das göttliche Wesen auch durch die materielle Beschaffenheit der Welt und der irdischen Natur, wenn auch in abgestufter Stärke, hindurch walte, und daß deshalb der Welt im Ganzen wie im Einzelnen ein Zug und Trieb einwohne nach Realisierung der Ideen und Formen, die als ewige Gedanken in Gottes Geiste liegen. Die Gegensätze des theistischen und des pantheistischen Denkens sind aber für Aristoteles überhaupt noch nicht in ausgeprägter begrifflicher Fassung vorhanden. Wie das Heer, so führt er aus, zusammengehalten wird durch die Disziplin, die aber selbst erst bedingt ist durch die Person des Feldherrn, so besteht die Welt durch das Gute, das in ihr selbst enthalten ist, als W e l t o r d n u n g; diese ihrerseits aber ist und besteht nicht an und durch sich selbst, sondern durch Gott (durch dessen Denken sie selbst erst bedingt ist). Dieses Gleichnis zeigt, daß bei Aristoteles

in der Gottesfrage ein Standpunkt waltet, der mit Bewußtsein über den Zwiespalt, der nachmals als der des Theismus und Pantheismus bezeichnet wurde, hinausliegt. Man kann ihn pantheistisch finden, sofern das Wesen Gottes hier in eins fällt mit dem in der Welt wirkenden und sie zusammenhaltenden Denken d. h. mit der Gesamtheit der im Weltprozeß gegeben und durch sie zur Verwirklichung kommenden Ideen, Formen oder Werte. Der theistische Einschlag des Gedankens liegt aber darin, daß als letzter Grund für diesen durch die Welt selbst repräsentierten Denkinhalt ausdrücklich noch eine besondere Denktätigkeit (νόησις νοήσεως) angenommen und als solche von ihrer Leistung d. h. von der Welt selbst unterschieden wird. (Letzteres namentlich auch in der Bestimmung, derzufolge die unteilbare Einheit des Denkenden und Gedachten im Wesen Gottes zugleich seine absolute Seligkeit begründet.) Zur Auflösung freilich des Problems bezüglich der Einwirkung Gottes auf die Welt trägt dieser Standpunkt nichts bei, weil er hier eben nur formuliert, nicht aber begrifflich analysiert und begründet ist. Von einer Entstehung der Welt durch den göttlichen Willen ist jedenfalls bei Aristoteles keine Rede.

7. Ganz in Analogie zu dieser Unausgetragenheit der Gottesfrage befindet sich bei Aristoteles die Stellung, die er zu dem allgemeinsten Problem des bisherigen philosophischen Denkens einnimmt, wie es insbesondere durch die Entwicklung des Platonismus im Gegensatze zu der voraufgehenden atomistischen und sophistisch-individualistischen Weltauffassung ins Licht gestellt war, — zu der Frage nämlich, ob man die „Substanz" der Wirklichkeit in dem Allgemeinen oder in dem Individuellen zu suchen habe: Liegt das Grundbedingende für die Eigenart und den Zusammenhang des Gegebenen in denjenigen Objekten, die nur dem Denken faßbar sind, also in den Ideen und ihren begrifflichen Verhältnissen, so daß die Einzeldinge lediglich als Material und Mittel zur

Realisierung jener anzusehen sind? Oder sind umgekehrt diese in ihrer sinnlichen Individualität das Grundlegende, und die allgemeinen (begrifflichen) Inhalte, die von ihnen ausgesagt werden, demgemäß nur Arten und Weisen, wie das menschliche Denken sich innerhalb der Fülle und Mannigfaltigkeit dieses Wirklichkeitsbereichs orientiert und ihn für seine Zwecke übersichtlich und durchsichtig macht? Kürzer und speziell aristotelisch ausgedrückt: Ist der Gattungstypus (die „Idee"), z. B. der Pflanze oder die Einzelpflanze als „Substanz" im wahren Sinne zu betrachten? Für die Neubegründung der philosophischen und überhaupt der wissenschaftlichen Weltbetrachtung handelte es sich in erster Linie um eine Entscheidung betreffs der hier bezeichneten Alternative. Der Streit der Meinungen hinsichtlich derselben geht bei Lichte betrachtet durch die ganze Geschichte der Philosophie, und es beruht nicht auf einer Schwäche, sondern eher auf einem Vorzuge in der Denkweise unseres Philosophen, daß er selbst zu keiner abschließenden Stellungnahme dazu gekommen ist, deswegen nämlich, weil er sich die von jeder der beiden Seiten her wirkenden Motive und Perspektiven zum erstenmal mit voller Bestimmtheit zum Bewußtsein brachte. Daß das „wahre Sein" sich in den Einzeldingen (mit Einschluß der Einzelpersönlichkeiten) zur Darstellung bringt, war für seinen lebendigen Wirklichkeitssinn außer Zweifel. Ebenso klar sah er aber das Andere, daß ein wirkliches W i s s e n von den Dingen nirgends im und am Einzelnen beschlossen bleibt, sondern seinem Inhalt nach stets auf ein Allgemeines (a l l g e m e i n e Eigenschaften, Gesetze, Verhältnisse u. dergl.) hinauskommt. Die Art, wie er selbst nun dieses Grundproblem erledigt, ist nun freilich nichts anderes als eine Unterscheidung in W o r t e n, die es schließlich auf der Stelle läßt, wo er es gefunden hat. Er erklärt die Individuen für Substanzen „erster", und die allgemeinen Typen und Realitätsbeziehungen für solche „zweiter Ordnung" (*πρῶται-δεύτεραι οὐσίαι*), womit im Grunde für beide Arten von Wirklichkeit weder hinsichtlich ihres Ranges, noch hinsichtlich ihrer

gegenseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit etwas Aufhellendes und Abschließendes gesagt ist.

8. Die Bewegung nun, die Gott in der Natur bedingt, ist nach Aristoteles keine unvermittelte, sondern geht durch verschiedene Abstufungen hindurch, die gegeben sind durch die Konstruktion des Weltgebäudes im Ganzen. Das Universum in seinem Verhältnis zur Bewegung und ihrem göttlichen Grunde denkt sich Aristoteles im Anschluß an die antiken astronomischen Anschauungen, die bekanntlich die Erde als den festen Mittelpunkt der Welt betrachteten, und den Himmel als eine um diese sich wölbende Hohlkugel. In dieser dachte man sich zuerst (von der Peripherie her) die Fixsterne und unterhalb derselben die Region der Planeten (zu denen auch Sonne und Mond gerechnet wurden). Jedes Gestirn ist nach dieser Theorie befestigt an einer „Sphäre", d. h. an einer unsichtbaren, aber doch materiell (ätherisch) gedachten Kugelschale, die mit der Erde konzentrisch ist und vermittels der ihr eigentümlichen Bewegung innerhalb vierundzwanzig Stunden sich, und damit auch den von ihr getragenen Stern, um die Erde herumführt. Die Fixsterne sind (nach der Lehre des Astronomen Eudoxos) sämtlich an einer einzigen Sphäre befestigt; zur Erklärung der Eigentümlichkeiten der Planetenbewegung aber glaubte man eine Vielheit von Sphären annehmen zu müssen, und zwar in der Weise, daß auf jeden einzelnen Planeten eine Mehrzahl von ihnen kam, von denen jede selbst wieder hinsichtlich der Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung ihre Besonderheiten hatte, so daß aus der Kombination dieser vorausgesetzten Eigenschaften der Sphären die tatsächlich beobachtete Bewegung des betreffenden Planeten begreiflich erschien. Diese astronomische Theorie brachte nun Aristoteles in eine genauer durchdachte Verbindung mit seinen metaphysischen Anschauungen von dem Wesen der Bewegung und des göttlichen „ersten Bewegers", und dieser Vorgang wurde für den wissenschaftlichen Ausbau der Kosmologie auf mehr als

ein Jahrtausend hin bedeutungs- und — verhängnisvoll. Denn daß im Altertum und Mittelalter das heliozentrische Weltsystem, zu dem es damals keineswegs an Ansätzen gefehlt hat, nicht durchgedrungen ist, lag zwar in erster Line daran, daß man noch nicht imstande war, es rechnungsmäßig mathematisch zu beweisen, ganz besonders aber an dem Umstande, daß die entgegengesetzte geozentrische Auffassung durch die Art und Weise, wie Aristoteles sie zum Ausbau einer festgefügten philosophischen Weltbetrachtung verwendete, anscheinend eine endgültig vernunftgemäße Bestätigung erhielt. Diese Verbindung nun seiner metaphysischen Prinzipien des Werdens und der Bewegung mit den kosmologischen Ansichten der geozentrischen Anschauung ergab bei Aristoteles eine Konstruktion des Weltgebäudes, deren hauptsächlichste Züge folgende sind.

Dem göttlichsten Geiste zunächst steht der oberste Teil des Himmels, die Welt der Fixsterne, deren Sphäre alles umschließt, was in Raum und Zeit ist. Der Fixsternhimmel gilt ihm für unwandelbar und leidenlos, und zwar deshalb, weil man an ihm (was bei dem damaligen Stande der astronomischen Beobachtungsweise ohne Instrumente ja unausbleiblich war), noch nie eine Veränderung beobachtet hatte. Seine Materie kann demgemäß auch nicht die der (veränderlichen) irdischen Dinge sein; sie besteht nicht aus den uns bekannten vier Elementen, sondern aus dem reinen Aether als der fünften Substanz und damit (wie man später sagte), der Quintessenz des Weltalls. Seine Bewegung ferner ist im Unterschied von der geradlinigen der andern Elemente die schlechthin gleichmäßige wandellose Kreisbewegung. Inner- (oder unter-) halb der Fixsternregion befindet sich die der Planeten. Sie ist schon unvollkommener als der oberste Himmel, weil sie dem ersten Beweger ferner steht. Den Anstoß zu ihrer Bewegung erhält sie deswegen auch nicht von diesem, sondern erst von der des Fixsternhimmels und sie ist darum auch nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmäßig zusammengesetzte in schiefen Bahnen.

Im Mittelpunkt des Ganzen endlich ruht die Erde, deren Beschaffenheit noch größere Unvollkommenheit aufweist. Denn der Wechsel und die Veränderung, die auf ihr herrscht, ist durch die mannigfaltige und ungleiche Bewegung bedingt, die aus der Planetenwelt auf sie herabwirkt. So hat sich schon bei Aristoteles in Bezug auf das Verhältnis der Erde zum Himmel die Vorstellung eines Gegensatzes ausgebildet, der nachmals für die religiöse Weltanschauung des Mittelalters eine besondere Bedeutung erhielt: jene verhält sich zu diesem wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie das Materielle zum Aetherischen, wie das Irdische zum Himmlischen. Auch der sehr nachhaltige Glaube, daß die Gestirne den Wechsel der Dinge regieren, hat für das Abendland seine Wurzel in der Lehre des Aristoteles von dem Einfluß des Fixstern- und Planetenhimmels auf die sublunarische Welt in Verbindung mit der andern, wonach die Gestirne mit den sie tragenden Sphären beseelte Wesen sind.

9. Der Begriff der Natur hat nach alledem für Aristoteles einen weiteren und einen engeren Sinn, je nachdem er sich auf die Welt im Ganzen oder auf den Bereich des Irdischen bezieht. Für beide Bereiche gemeinsam gilt die Definition, daß Natur dasjenige sei, was ein Prinzip der Bewegung und damit auch ihres Gegensatzes, der Ruhe, in sich enthalte. Auch der Gegensatz von Materie und Form, sowie die Ordnungen des Räumlichen und Zeitlichen greifen für beide Gebiete durch. Aber die Art der Materie und dementsprechend die der Bewegung ist in der angegebenen Weise verschieden. Demgemäß erscheint in dem oberen kosmischen Gebiete die Herrschaft des Aktuellen gegenüber dem Materiellen oder Potenziellen in viel höherem Maße überwiegend, und zwar soll dies auch von demjenigen Verhältnisse von Materie und Form gelten, das sich uns, wie wir weiterhin sehen werden, in dem Unterschied von Leib und Seele zur Anschauung bringt. Aristoteles nimmt mit Bewußtsein den von der Volksmythologie gehegten Gedanken, daß auch die

Gestirne beseelte Wesen, und zwar von höherer Natur als die irdischen, seien, in den Zusammenhang des kosmologischen Denkens herein, worin dieser sich dann bis zu den Zeiten Keplers, der ihn wenigstens anfänglich auch noch nicht glaubte entbehren zu können, behauptet hat. Er mußte in Verbindung mit der astronomischen Sphärentheorie (die Aristoteles selbst noch weiter auszubauen bemüht gewesen ist), bis zum Aufkommen der kopernikanischen Weltanschauung das wissenschaftliche Surrogat abgegeben für dasjenige, was nachher die Entdeckung des Gravitationsgesetzes geleistet hat.

Für die obere und untere Welt gemeinsam ferner ist bei Aristoteles ihr Beschlossensein in Raum und Zeit. Für diese beiden Formen des Naturdaseins hat er gleichfalls neue und für die Folgezeit maßgebende Bestimmungen gefunden. Einen leeren Raum gibt es für ihn nicht, und der Raum reicht ihm überhaupt nicht weiter als die mit Materie erfüllte Natur; er ist nichts anderes als der Ort oder Platz (*τόπος*), den ein Ding einnimmt, und dieser ist bestimmt durch die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen. Ein räumlich unendliches Weltgebäude kennt Aristoteles nicht; das vom obersten Himmel umschlossene sichtbare Universum ist ihm der Inbegriff der Welt überhaupt. Und wie der Raum gebunden ist an das Dasein der Dinge, so die Zeit an das ihrer Bewegung. Sie ist „das Maß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Vorher und Nachher", also die Reihe von Momenten, aus denen sich die Kontinuität der Bewegung zusammensetzt. Zeitbildend aber ist die Bewegung, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt, nur für das Subjekt, welches zählt; denn ohne einen zählenden Verstand gibt es keine Zahl der Bewegung, mithin auch kein Bewußtsein der Zeit. Auch das Problem der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit hat Aristoteles bereits näher ins Auge gefaßt. Zu seiner Lösung soll ihm gleichfalls die Unterscheidung der Begriffe der Potenzialität und Aktualität verhelfen: das Räumliche und Zeitliche ist dem Gedanken nach ins Unendliche teilbar;

diese Art der Teilbarkeit ist aber eben nur potenziell, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhanden.

Ein durchgreifender Unterschied aber zwischen beiden Welten liegt nach der aristotelischen Anschauung darin, daß die obere (siderische) Region zufolge ihrer höheren Natur der Veränderlichkeit enthoben ist, während diese für den sublunarischen Weltbereich gerade das allgemeinste charakteristische Merkmal bildet. Sie besteht in der Wechselwirkung, welche die Elemente gegeneinander ausüben; der Anstoß dazu soll aber durch das Herabwirken der am Himmelssgebäude, speziell von der Region der Planeten her, stattfindenden Bewegung bedingt sein. Denn in dieser herrscht nicht mehr, wie in der Sphäre der Fixsterne, die reine Kreisbewegung, weil die unteren Sphären von der oberen mit herumgeführt und dadurch an den einzelnen Gestirnen komplizierte d. h. nicht mehr kreisförmige Bewegungen erzeugt werden. Als die Wirkungen nun, welche diese Planetenbewegungen auf die irdische Welt ausüben, betrachtet Aristoteles in erster Linie den Wechsel von Wärme und Kälte. Da ihm außerdem die Sonne für denjenigen unter den Planeten gilt, der am stärksten auf die Erde herabwirkt, so beruht ihm der Wechsel des Entstehens und Vergehens auf der Erde hauptsächlich darauf, daß jene infolge der Neigung ihrer Bahn den verschiedenen Teilen der Erde bald näher, bald ferner steht *). Diese Wechselwirkung der Elemente infolge ihrer ungleichmäßigen Erwärmung bedingt nun nach der hier waltenden dynamischen Grundanschauung (auf die sogleich noch weiter eingegangen werden wird), eine Umwandlung der Stoffe ineinander, und in diesem Umsetzungsprozesse werden die Stoffe selbst unter der Einwirkung der von den Himmelskörpern ausgeführten Bewegungen beständig vom Zentrum des Weltganzen, also von der Erde nach der Peripherie hin, d. h. von unten nach oben und wieder

---

*) Näheres über diesen Teil der aristotelischen Kosmologie s. bei Zeller, die Philosophie der Griechen IIb (4. A.) S. 464 ff.

von oben nach unten geführt. Diese Tatsache dient als Ausdruck eines metaphysischen Verhältnisses. Der Kreislauf des Werdens nämlich auf der Erde ist dasjenige Moment, wodurch diese selbst in der Form, wie es für sie allein möglich ist, also annähernd, an dem Vorzuge der Unvergänglichkeit teilnimmt, welche den Gestirnen im absoluten Sinne zukommt.

Wie schon von hier aus erhellt, bildet den Schlußstein der aristotelischen Metaphysik die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die von ihren spekulativen Grundannahmen aus, also von den Bestimmungen über das Verhältnis von Materie und Form und über das des göttlichen Bewegers zum Weltganzen, ferner aus der Ansicht vom Wesen und den Bedingungen der Bewegung sich als letzte Konsequenz herausstellt. Eine ausdrückliche Hervorhebung findet sie u. a. namentlich in demjenigen, was der Philosoph über die Beschaffenheit des Fixsternhimmels und überhaupt des oberen Teiles des Weltganzen lehrt, dessen allem Wechsel und aller Gegensätzlichkeit enthobenes Wesen nicht nur qualitative und quantitative Veränderung, sondern auch vorzeitliches Entstehen, sowie Vergehen ausschließt. Sie bildet so zu der räumlichen Geschlossenheit der Welt die nach der Seite des Zeitlichen hin liegende analoge Ergänzung. Wie der Kreis, in dessen Form die obere Welt sich räumlich bewegt, die in sich geschlossene Raumlinie darstellt, so die Ewigkeit die in sich geschlossene Zeit. Wie bei der Kreisbewegung bei jedem einzelnen Punkte nicht noch nach besonderen Ursachen für die Einhaltung oder Veränderung der Richttung gefragt zu werden braucht, so ist die Ewigkeit bei Aristoteles diejenige Auffassung der Zeit, welche die Frage ausschließt, warum in einem bestimmten Punkte derselben eine absolute Veränderung (Entstehen oder Vergehen) eintrete. Das Denken des Aristoteles nähert sich in dieser Richtung der Weltbetrachtung der Eleaten. Den wesentlichen Charakter, die naturgemäße Eigentümlichkeit der Welt als Ganzes bildet ihm ihre absolute Zulänglichkeit, wenigstens in dem Sinne, daß der Grund

einer Veränderung für das Ganze als solches von vornherein nicht besteht. Das Ganze als das absolut Naturgemäße (Unbedingte) muß zugleich das absolut Erste und Ewige sein und umgekehrt. Diese in sich selbst ruhende Naturgemäßheit des Ganzen als solchen schließt auch sowohl Steigerung wie Nachlassen aus. Die Welt (mit Einschluß des „ersten Bewegers") erscheint als ein Ganzes, worin die Vielheit der Prinzipien sich gegenseitig zu einem einheitlichen und durch sich selbst getragenen, durch nichts außer sich bedingten Totaleffekte bestimmt.

Daß diese Weltauffassung nicht bloß dem metaphysischen Interesse, sondern auch dem ästhetischen Bedürfnisse in hervorragender Weise gerecht wird, braucht nicht erst erörtert zu werden. Die ästhetische Befriedigung darf und kann freilich nicht über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, welchen die Gesamtkonstruktion hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses ihrer Grundpositionen unterliegt, und die sich namentlich hinsichtlich der behaupteten Einheitlichkeit des Weltganzen erheben. Zunächst zwar scheint ein Dualismus in der Bestimmung desselben dadurch vermieden zu sein, daß die Welt mit Einbeziehung des unbewegten „ersten Bewegenden" als eines integrierenden Teiles des Ganzen sich als ein lebendes Gesamtwesen darstellt, das den Grund und Anfang seines Seins und Geschehens in sich selbst trägt. Bei näherer Betrachtung aber zeigt es eine Vereinigung von Gegensätzen, deren organische Zusammenfügung mehr behauptet als bewiesen ist, sofern der immaterielle erste Beweger, also der göttliche Geist, doch als von Ewigkeit her „an sich" bestehend und auf die ebenfalls von Ewigkeit mit der Materie bestehende Welt wirkend zu denken ist. Wie innerhalb dieses Gesamtwesens Materialität und Immaterialität sich gegenseitig bedingen und auf einen gemeinsamen Grund zurückführen lassen, ist eine Frage, die auch angesichts der Behauptung, es sei der Materie wesentlich, nach Form zu streben, eine offene bleibt. Denn gerade, auf Grund wovon dieses Streben nach der Form oder dem Immateriellen

hin in der Materie liege, bleibt ganz im Dunkeln. Gerade das Versagen der Spekulation an diesem Punkte hat nachmals, in der Fortbildung der peripatetischen Lehre bis zu der der Stoa hin, wieder auf diejenige Position zurückgeführt, die Aristoteles durch die Annahme eines ersten unbewegten Bewegers der Welt ausschließen wollte, nämlich dazu, das absolute Werden als solches wieder zum Weltprinzip zu machen. Denn in diesem sind, scheinbar wenigstens, diejenigen Schwierigkeiten, in die bei ihm die oben bezeichnete Frage vom Verhältnisse des göttlichen Einzelwesens zur Welt und des Immateriellen zum Materiellen hineinführt, nicht vorhanden, weil hier die genannten Glieder der Gegensätze von vornherein überhaupt nicht als wirklich bestehend angesehen werden.

10. In der Erklärung der Einzelvorgänge innerhalb der irdischen Natur selbst kommt nun bei Aristoteles wieder der platonische Grundzug seiner Weltanschauung zum Vorschein, und zwar vor allem darin, daß die Methode, welche hier durchgreift, sich im ausgesprochenen Gegensatze zu der der mechanischen Physik befindet, wie sie namentlich durch die Atomistik vertreten wird und bereits vor seiner Zeit durch die hellenischen Begründer jener Theorie angebahnt worden war. Aristoteles hat ihr eine eingehende Kritik gewidmet, bei der er sich natürlich nur an die damalige unvollkommene Ausgestaltung derselben halten konnte. Sein Hauptbedenken dagegen beruhte darauf, daß er sich von ihrer Grundvoraussetzung von der qualitativen Gleichartigkeit der Urbestandteile des Stoffes im Hinblick auf die Tatsachen nicht wollte überzeugen lassen. Außerdem fand er mit Recht, daß sich aus der Atomtheorie in der bisherigen Gestalt weder die stetige Raumerfüllung noch die Umwandlung eines Stoffes in den andern (z. B. des Dampfes in Wasser) genügend erklären lasse. Der erstere Einwand ergab sich ihm angesichts der Annahme Demokrits, derzufolge den einzelnen Atomen nur verschiedene (unveränderliche)

Gestalt zukommen sollte, der andere aus dem Umstande, daß jene Theorie den Anschein qualitativer Umwandlung in der Hauptsache lediglich auf Ausscheidungen innerhalb der Atomkomplexe, nämlich der kleineren und feineren aus der Masse der größeren, zurückzuführen suchte. Lediglich aus Gestalt und Größe, bei sonstiger absoluter Eigenschaftslosigkeit der Atome, wollten die tatsächlichen Unterschiede in den Eigenschaften der Dinge sich nicht ableiten lassen. Außerdem sah er ganz richtig, daß die demokritische Lehre keine zureichende Begründung für die Bewegung der Atome aufzeigen konnte und namentlich auch die Unterschiede der Schwere nicht zulänglich zu erklären vermochte. Dieser Gegensatz gegen die Atomistik machte Aristoteles (der hier übrigens ebenfalls unter dem Einflusse Platons steht), zum Vertreter der dynamischen Naturanschauung, und er ist der erste, der sie auf allen Gebieten mit methodischem Bewußtsein im großen Stil durchgeführt und als das maßgebende Erkenntnisverfahren behandelt hat. Worauf sie bei ihm beruht, läßt sich schon aus der Analyse seines Kausalitätsbegriffes abnehmen. Es waltet hier eine Auffassung der Natur, derzufolge die Vorgänge und Zustände in den Dingen sich aus der Annahme eigenartiger, den einzelnen Gattungsgebieten entsprechender innerer Triebkräfte erklären sollen, die als wirkende Qualitäten über den bezüglichen Stoff herrschen und aus ihm das machen, was der in ihm vorausliegenden Tendenz gemäß ist, — wobei mit Bewußtsein von der Erklärung des Gewordenen durch quantitative Verhältnisse kleinerer und kleinster Stoffteile abgesehen wird. Das mechanische Zusammentreten der Teile zu einem qualitativ bestimmten Ganzen soll von vornherein durch das Wesen und die Wirksamkeit des Gattungstypus bedingt gedacht werden. Alle Bewegung und Gestaltung ist hiernach nicht von außen, sondern von innen her bedingt; die Eigentümlichkeit des Ganzen wird nicht aus dem Zusammenwirken der Teile abgeleitet, sondern die Beschaffenheit und Funktion der Teile aus der das

Ganze einheitlich durchwaltenden Gesamtkraft zu begreifen gesucht. Das Ganze, wie Aristoteles sagt, ist früher als der Teil. Die Art und Weise, wie die Teile zusammengesetzt sind, kann zwar den Erkenntnisgrund abgeben für die Art von Qualität, die als der Gattungstypus des betreffenden Dinges oder Vorganges (und damit zugleich als sein „Zweck") sich darstellt, ist aber nicht als der Realgrund für die Entstehung des typischen Charakters der Erscheinung selbst aufzufassen, da sie vielmehr von diesem selbst her erst bedingt ist.

In der methodischen Begründung und Vertretung dieser Anschauungsweise liegt nun tatsächlich eins der größten wissenschaftlichen Verdienste der aristotelischen Philosophie. Die dynamische Auffassung der Natur ist zufolge der Eigenheit des Verstandes für das Begreifen des Naturzusammenhangs in letzter Instanz ebenso unausweichlich, wie mit und neben ihr die mechanische. Unter dem Eindrucke der großartigen Entwicklung, welche nach dem Ausleben des Aristotelismus im Mittelalter die moderne Naturwissenschaft (seit Galilei, Gassendi, Newton u. a.) nach der Seite der atomistisch-mechanischen Betrachtungsweise hin genommen hat, ist diese Tatsache vielfach verdunkelt worden, und infolgedessen wurde Aristoteles vielfach als der Vertreter einer Methode angesehen, welche dazu bestimmt gewesen sei, von der entgegengesetzten überwunden und endgültig abgetan zu werden. Demgegenüber hat nun aber nicht bloß die spekulative Philosophie jederzeit auf der Ansicht bestanden, daß Kraftwirkungen aus dem äußerlichen Zusammenwirken von Stoffelementen immer nur insofern hervorgehen, als in der Eigentümlichkeit der mechanischen Prozesse sich die Eigenart vorausliegender Kräfte zu dem für die Natur unseres Verstandes maßgebenden gesetzmäßigen Ausdruck bringt; — auch die Naturwissenschaft selbst ist, so oft es sich um die Erfassung der tieferliegenden Zusammenhänge der mechanischen Gesetzmäßigkeit handelt, je und je wieder genötigt gewesen, die quantitativ bestimmbaren Gesetzmäßigkeiten auf letzte

qualitative Unterschiede in der Grundlage des Naturwirklichen zurückzuführen, eine Tatsache, zu der außer der Physik mit ihrer Unterscheidung einer ponderablen und imponderablen (atomistischen) Materie, sowie von potenzieller und kinetischer Energie namentlich die Chemie in ihren Grundtheorien (Valenzunterschiede der Atome u. a.) den Beleg liefert. Auch die Ergänzungen und Umbildungen, denen der Darwinismus bis zur unmittelbaren Gegenwart herab sich hat unterziehen müssen, haben immer mehr der Einsicht Vorschub geleistet, daß die von ihm aufgezeigten Faktoren der organischen Entwicklung sich ohne einen dynamischen Einschlag des Gewebes, durch die Hinzunahme der Wirkung „innerer Bildungstriebe“ und anderer „neovitalistischer“ Momente nicht als vollkommen zugänglich wollen erweisen lassen.*)

Die in quantitativen Verhältnissen zum Ausdruck kommende Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse erweist sich in der eigentümlichen Art der Beziehungen, die sie je nach den verschiedenen Gebieten des Naturgeschehens an den Tag legt, nicht als der Produzent, sondern als das Produkt unterliegender eigenartiger Kraftqualitäten. Als das richtige Verhalten zu dem hervortretenden Gegensatze des Mechanischen und Dynamischen in der Natur stellt sich an der Hand der neueren Forschung immer mehr das heraus, daß man durch die sorgfältige Ermittelung des Quantitativen sich zu vorsichtiger Bestimmung und Abgrenzung der jenem zugrunde liegenden und in ihm sich zum Ausdruck bringenden Kraftqualitäten anleiten lasse. Hierin liegt allerdings zugleich das andere, daß der Schluß auf die Beschaffenheit dieser Kräfte immer (objektiv) an die spezifische Eigentümlichkeit der jeweilen vorliegenden mechanischen Gesetzmäßigkeit anzuknüpfen hat, und nicht (subjektiv) auf bloßen Vermutungen oder auf Hineintragung von irgendwelchen heterogenen, sei es mystischen oder teleologischen oder

*) Vgl. O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen (Straßburg 1901) II. S. 151. 164.

ästhetischen Gesichtspunkten beruhen darf. Es ist nun die schwache Seite im Wesen der Naturauffassung bei Aristoteles, daß sich ihm dieses Verhältnis der dynamischen zur mechanischen Seite des Naturprozesses noch bei weitem nicht in ganzer Klarheit zum Bewußtsein brachte. Die „exakte“ Forschung war zu seiner Zeit noch lange nicht entwickelt genug, um hinreichend erkennen zu lassen, daß die Bestimmung der in der Natur wirkenden Qualitäten und Kräfte aller Orten unausweislich durch die Analyse der mechanischen, also quantitativen Verhältnisse hindurch führt, vermittels deren sich jene zur Erscheinung bringen. Es fehlte, um diesen Weg wirklich gangbar zu machen, sowohl was Methoden als was Instrumente betraf, an den feineren Hilfsmitteln der Beobachtung, und damit namentlich auch an der Möglichkeit zur Aufweisung mathematischer Gesetzmäßigkeiten. Zur Bestimmung der Qualität der Naturkräfte mußte in erster Linie der Augenschein dienen, und zur Ergänzung von dessen Ergebnissen sah sich Aristoteles bei der bezeichneten Sachlage fast mit Naturnotwendigkeit auf die Heranziehung teleologischer und ästhetischer Voraussetzungen angewiesen, um eine subjektiv befriedigende Erklärung der jeweilig vorliegenden Probleme zu gewinnen.

11. Zwar die obersten Gesichtspunkte für die Methode seiner Naturerklärung sind für alle Zeiten mustergültig geblieben. So der Grundsatz, daß die Subjektivität des Forschers zurückzutreten habe gegenüber der objektiven Wahrheit der Dinge. Ferner die Vorschrift, die Dinge möglichst in ihrem Entstehen zu betrachten und dabei besonderen Wert auf ihre Entwicklungsgeschichte zu legen. Gegenüber dem Platonismus mit seinem Streben, das Notwendige in der Beschaffenheit des Einzelnen aus allgemeinen Sätzen zu deduzieren, besteht Aristoteles auf der besonderen Erörterung an der Hand der Analyse eines gegebenen Materials und verlangt für diese selbst vor allem eine natürliche Gruppierung auf Grund einer

möglichst großen Anzahl von Einzeltatsachen (in deren Sammlung er selbst für seine Zeit augenscheinlich viel geleistet hat). Aber auch der allgemeinen Betrachtungsweise, insbesondere der teleologischen, weiß er gültige heuristische Prinzipien abzugewinnen: so den Grundgedanken, daß die Natur nichts Ueberflüssiges tue, z. B. nicht für denselben Zweck mehrere Organe zur Verfügung stelle. Aus der Tendenz ferner, die Welt als Kosmos mit einheitlichem Zwecke zu fassen, entspringt bei ihm das Streben, die Naturentwicklung als Stufengang vom Niedern zum Höhern aufzuzeigen, wobei jenes als Unterlage für dieses und damit als Mittel zum Zweck erscheint, der Mensch aber als die oberste Stufe und zugleich als der oberste Zweck der Natur. Die Natur wirkt alles in allmählichen und stetigen Uebergängen, läßt in der Stufenleiter der Wesen nichts unvermittelt auftreten und gelangt so stetig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wobei sie aber dennoch oder vielmehr gerade deswegen immer den kürzesten Weg einschlägt. Sie wirkt mit der kleinstmöglichen Anzahl von Mitteln überall da, wo sie Platz hat, und duldet kein Leeres. Für den Forscher selbst ergibt sich hieraus wieder die Vorschrift, aus möglichst wenig Prinzipien zu erklären. Auch das Wesen und die Tragweite der H y p o t h e s e hat Aristoteles mit Hilfe dieser Anschauungen im Wesentlichen richtig bestimmt: sie darf sich nicht an die Stelle des Beweises setzen, sondern bedarf vielmehr ihrerseits der Begründung; sie hat die Aufgabe, zu den gegebenen Tatsachen solche hinzu zu erraten, ohne deren Vorhandensein sich der sichtbare Tatbestand nicht ausreichend erklären läßt, und darf sich dabei nicht mit klar erkannten Wahrheiten, wie z. B. den mathematischen, in Widerspruch bringen; sie soll endlich nur solche Angaben machen, wofür die Erfahrung genügende Analogien darbietet.*)

*) Zu dem Folgenden vgl. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung, Berlin 1872. Th. Gomperz, Griechische Denker, 3. Bd. Leipzig 1906. S. 42 ff.

Der vollen und ganzen Wirkung dieser fruchtbaren Ausblicke nach allgemeinen Richtungslinien für Naturforschung und Naturphilosophie standen nun freilich andererseits von der Lage des Zeitalters her noch erhebliche Schranken entgegen. Bei dem Mangel an Mitteln zur schärferen sinnlichen Beobachtung mußte das „Besondere“ sich meistens weit einfacher und gleichmäßiger darstellen, als es wirklich war. Infolgedessen wurde die Erklärung aus möglichst wenig Prinzipien häufig zu einer gewaltsamen Ausdeutung möglichst vieler Tatsachen durch eine und dieselbe Annahme; oft genug besteht sie in einer voreiligen Uebertragung der Ergebnisse aus einem Gebiete der Beobachtung auf ein davon verschiedenes. Ein besonderer Nachteil lag in dem Umstande, daß es an Handhaben fehlte, um das Quantum der Kräfte genau zu messen. Aristoteles fühlt das gelegentlich selbst, z. B. bei der Betrachtung des Wesens der Wärme, wobei er sich für seine Zwecke, wie fast überall, mit der Annahme eines qualitativen Gegensatzes (Eigenwärme und übertragene Wärme) behelfen muß, ohne damit ein einheitliches Kriterium für die Ableitung ihrer Erscheinungen zu gewinnen. Infolge jenes Mangels erschien ferner eine Veränderung für die Beobachtung meistens als ein ihrem Ursprung Entgegengesetztes, als ein Umschlagen des Dinges oder Zustandes in eine absolut verschiedene Natur, und die Sinnenwelt überhaupt schien deswegen aus lauter spezifischen Gegensätzen zu bestehen, wie Kalt—Warm, Feucht—Trocken, oder allgemeiner: Naturgemäß—Naturwidrig u. dergl. Eine einheitliche Natur des Stoffes ließ sich hierbei in concreto nicht aufweisen. So wird denn z. B. der Gegensatz von Leicht und Schwer auch zu einem absoluten gemacht und infolgedessen einem Teile des Stoffes die Eigenschaft der Schwere überhaupt abgesprochen. Aehnlich verhält es sich mit der Bestimmung der irdischen und himmlischen Natur. In jener soll der Gegensatz herrschen, von dieser soll er ausgeschlossen sein, und als Grund wird angeführt, daß die Himmelskörper den Sinnen keine

Veränderung zeigen. Nach alledem wird denn eine allgemein durchgeführte einheitliche Naturerklärung von vornherein zur Unmöglichkeit, und so ist es seit Aristoteles bis zu dem Zeitalter Galileis geblieben.

Innerhalb der irdischen Natur aber geht die Methode der Beobachtung infolge alles dessen in der Hauptsache auf Aufsuchung qualitativer Gegensätze ohne Anwendung der Mathematik und namentlich auch ohne genaue und zielbewußte Verwertung des Experiments. An wirklichen Versuchen hat man es allerdings schon vor Aristoteles keineswegs fehlen lassen. Die meisten derselben sind aber entweder zu einfach oder nicht unter dem richtigen Gesichtspunkt angestellt, und die Berichte darüber zum großen Teil geradezu wunderlich in der Angabe des Tatbestandes, den man dabei schließlich zu bemerken glaubte. An ausreichender Verifikation der Tatsachen und ihrer Verhältnisse läßt es Aristoteles in der Regel auch da fehlen, wo sie möglich gewesen wäre, weil ihm die Wichtigkeit gerade dieses methodischen Prinzips noch nicht in zulänglicher Weise aufgegangen war.

12. Von schiedlich-friedlicher Trennung der Ziele und Methoden zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, wie sie sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts (wenn auch schwerlich für alle Zeiten), herausgebildet hat, ist bei Aristoteles nicht die Rede. Er hielt mit Platon daran fest, daß die Fachwissenschaften ihren Inhalt in den Rahmen der allgemeinen philosophischen Weltanschauung einzuordnen und ihre obersten Gesichtspunkte von dorther zu bekommen haben. Das Bedenkliche für die Wissenschaft lag hierbei nur darin, daß die Philosophie, insbesondere die Metaphysik auch betreffs der fachwissenschaftlichen Forschung nicht nur das letzte, sondern überall, wo die physikalische Erklärung und Ableitung der Einzelvorgänge noch versagte, das erste Wort haben sollte. Und dies gilt vor allem von der teleologischen Betrachtungsweise, also derjenigen, welche nicht nur die Berechtigung, sondern auch die Eigentümlichkeit des Einzelnen

aus dem Zweck herleitet, den es auf Grund seiner Stellung innerhalb des großen Ganzen zu erfüllen hat oder — zu haben scheint. Der Ausblick in diese Richtung war für Aristoteles schon durch seine Ansicht von der Ziel- und Formstrebigkeit der Materie allerwärts nahegelegt. Unter ihrer Wirkung wurden von vornherein die quantitativen Verhältnisse für die Erklärung der Naturerscheinungen als belanglos hingestellt. Noch bedenklicher aber war der Umstand, daß vielfach, wo ein Zweck nicht augenscheinlich zutage treten will, der Erklärer sich für berechtigt hält, ihn hinzu zu erdenken. Hieraus ergaben sich bei Aristoteles z. B. Behauptungen, wie die: die Natur habe einige Gattungen von Tieren so und so gebaut, damit sie andere Gattungen nicht so schnell vertilgen können; oder: der Zweck der Hoden sei, eine zu starke Erregung der Leidenschaften zu verhüten. Weiter wurde durch die bezeichnete Tendenz ein unberechtigter Unterschied in die Erklärung des Allgemeinen (Gattungsmäßigen) und des Individuellen hineingetragen. Individuelle Eigenschaften, wie Haar- oder Augenfarbe, sollen nur aus dem Stoffe erklärt werden, weil sie für den Zweck, d. h. den Gattungstypus gleichgültig sind, — ein Grundsatz, der dann doch wieder z. B. bei der Erklärung der Aehnlichkeit, welche die Kinder mit den Eltern zeigen, durchbrochen wird. Andererseits diviniert Aristoteles gelegentlich aus der Voraussetzung, daß die Entwicklung überall in erster Linie auf das Art- und Gattungsmäßige gehe, die richtige Ansicht, daß in der embryonalen Entwicklung sich zuerst die allgemeinen Züge und erst allmählich die besonderen herausstellen. Teleologisch bedingt sind ferner allgemeine Angaben, wie die, daß die Zeit des Entstehens und Vergehens der Dinge eine von Natur gleich große sei, ferner, daß jede naturgemäße Bewegung, da sie einem bestimmten Ziele zustrebe, aus sich selbst heraus aufhören müsse, — eine Annahme, welche einem der wichtigsten Grundsätze wissenschaftlicher Naturerklärung, der Lehre von dem Beharren der Kraft, von vornherein den Weg

verlegte, und damit natürlich auch dem Bestreben, nach den exakten Gründen eines Aufhörens und überhaupt einer Veränderung zu forschen. Hierher gehört weiter die Meinung, daß als das Naturgemäße das anzusehen sei, was der Zahl nach fest begrenzt ist, woraus z. B. gefolgert wird, die Zahl der Arten sei überall festbestimmt und unveränderlich. Philosophische Probleme ferner werden für erklärt gehalten, wenn es gelingt, entgegengesetzte oder verwandte Qualitäten miteinander in einen anscheinend zweckvollen Zusammenhang zu bringen, wie denn z. B. das Gehirn lediglich als ein Abkühlungsapparat für die aus dem Herzen aufsteigende Wärme angesehen wird. Durchweg wird außerdem in der Physiologie nicht die Funktion eines Organs aus seiner Struktur sondern diese aus jener erklärt. — Auf die Frage, warum wohl die Bewegung eines Gestirns ohne Aufhören fortgehe, nicht aber die des geworfenen Steins, hat Aristoteles die Antwort, das liege an dem Gegensatze von „naturgemäßer" und „naturwidriger" Bewegung.

Wo nun ein konkreter Zweck für einen Vorgang oder eine Beschaffenheit sich nicht will aufweisen lassen, muß als Ersatz für den teleologischen Gesichtspunkt der ästhetische aushelfen. Die Wirksamkeit der Natur, heißt es gelegentlich, geht nicht nur auf das Nützliche, sondern besitzt auch ein Streben nach bestimmten Formen als solchen: sie macht daher den Körper möglichst symmetrisch und die einzelnen Organe zweiteilig. Sie geht außerdem auf feste Begrenzung durch Zahlen: daher die drei Dimensionen der Körper, die drei verschiedenen Gebiete der Elemente, sofern es absolut leichte, absolut schwere, und in der Mitte befindliche geben müsse; das Licht stuft sich dreifach ab in den Farben des Regenbogens. Die Natur sucht ferner Extreme zu vermeiden und fügt daher der Wirkung des einen Organs oft ein entgegengesetztes hinzu, wie (nach dem vorhin Bemerkten) der Tätigkeit des Herzens die des Gehirns. Das Einfachere ist „das Bessere" gegenüber dem Mannigfaltigen: aus diesem Grunde soll die Anzahl der Elemente als möglichst

niedrig angesetzt werden u. dergl. — Unter die Wirkung dieses Gesichtspunktes gehören auch manche Voreiligkeiten in der Anwendung der Analogie, die den Mangel eines wirklich induktiven Verfahrens zur Erkennung der Naturgesetze ersetzen müssen: wie die Körper der organischen Wesen, so hat auch die Erde Jugend und Alter, nur daß nicht die Erde als Ganzes, sondern immer nur einzelne Teile altern. Das Erdbeben wird gelegentlich in Analogie gesetzt mit dem Zittern und Pulsieren des Herzens. Wie aus Erde, Wasser und Luft bestimmte Wesen gebildet sind, so soll es auch solche geben, die aus Feuer bestehen, und diese werden dann, da sie sich auf der Erde nicht finden, auf dem Monde zu suchen sein u. a. m.

Wie man aus alledem sieht, hat Aristoteles seinen richtigen Grundsatz, den allgemeinen Gesichtspunkt immer erst aus der besonderen Erörterung an der Hand der Analyse der gegebenen Einzeltatsachen zu gewinnen, vielfach unfruchtbar gemacht, weil er es mit demselben verträglich findet, die Einzeltatsachen selbst sich von vornherein vermittels teleologischer und ästhetischer Gesichtspunkte zurechtzulegen. Die spezifisch naturwissenschaftliche (mechanische) Erklärung erscheint demgegenüber bei ihm mehr als Notbehelf da, wo die entgegengesetzte nicht mehr zureichen will, z. B. wo er die Sphärentheorie seiner astronomischen Vorgänger zu ergänzen sucht durch die Annahme, daß es nicht bloß vorwärts, sondern auch rückwärts bewegende Sphären für die einzelnen Gestirne gebe, weil er nur so die Erscheinungen in der Bewegung der Himmelskörper ausreichend glaubte erklären zu können. Meteore, Sternschnuppen, Kometen und die Milchstraße betrachtet er als Ansammlungen von trockenen und brennbaren Dünsten, welche sich durch die Bewegungen der Gestirne entzünden. Die Erdbeben entstehen durch Dunstmassen, die als Winde in die Erde eindringen. Die Wolkenbildung wird zurückgeführt auf Verdunstungen, denen die Flüssigkeit auf der Erdoberfläche unter der Einwirkung der Sonnenwärme unterliegt,

und auf die Abkühlung der aufsteigenden Dünste in der Höhe. So gehen die beiden entgegengesetzten Arten der Naturerklärung bei Aristoteles oft genug regellos durcheinander und zur Aufstellung eines festen Prinzips für die Arbeitsteilung zwischen der mechanistischen und teleologischen Erklärung der Naturvorgänge ist es hier noch nicht gekommen.

IV.

Das Organische. Leib und Seele.

---

1. Zu der Zahl der Begriffe, die Aristoteles als bleibende Grundlage für die wissenschaftliche Weltbetrachtung festgelegt hat, gehört außer den im Bisherigen aufgeführten auch der des Organischen, dessen deutliche und für die Folgezeit maßgebende Unterscheidung von dem des Unorganischen ihm aus seiner dynamischen Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Form herausgewachsen ist, und zwar durch dessen Ausdehnung auf das Gebiet der lebenden Wesen.

Das Wort Organ (*ὄργανον*) bedeutet ursprünglich das Werkzeug. Der Begriff nun des Organischen bei Aristoteles wird durchsichtig, sobald man diese Bedeutung in Zusammenhang bringt mit seiner Lehre von der Wirksamkeit der Form als der inneren Ursache eines an der Materie sich vollziehenden Werdeprozeß. Organisch sind nach seiner Anschauung die Teile der Naturkörper, sofern sie sich in ihrem Zusammenwirken als Werkzeuge darbieten für die Verwirklichung der im Innern (in der Entwicklung des Dinges) waltenden „Natur“ (*φύσις*), d. h. der Formtätigkeit oder der im Wesen seiner Gattung liegenden Funktionsweise. Dieser zufolge bringen die Teile nach außen dasjenige zur Darstellung, worauf dem Wesen nach das Ganze angelegt ist; sie sind in ihrem Hervortreten und Zusammenwirken die Werkzeuge für das Dasein und Bestehen, d. h. für den Zweck des Ganzen.

Das Wesen des Organismus liegt daher für Aristoteles darin, daß er als Ganzes „früher" ist als die Teile. Die Zusammensetzung der Teile bedingt nicht sein Wesen, sondern sie selbst wären nicht ohne die in und mit ihnen wirkende Kraft der Form oder des Typus der Gattung. Die gegenseitige Angepaßtheit der Teile ist daher nicht die Ursache der organischen Beschaffenheit, sondern nur ihr Kennzeichen. Sie ist selbst erst von dieser, also von innen her bedingt. Darum ist das wesentliche Merkmal eines Organs seine Zweckmäßigkeit im dynamischen Sinne des Begriffes. Was an dem organischen Wesen äußerlich sichtbar wächst und wird, ist innerlich, als Zweck seiner Entwicklung, schon vorgebildet.

2. Unter den auf die organische Welt bezüglichen Wissenschaften sind es nun die Zoologie, Physiologie und Psychologie, in denen Aristoteles selbst nicht nur für sein Zeitalter, sondern auch für eine lange Folgezeit bahnbrechend gewesen ist. Was zunächst die Tierwelt betrifft, so ist seine Kenntnis der Gattungen zwar im Vergleich mit der heutigen nur eine sehr beschränkte; seine „Tiergeschichte" war aber dennoch eine für ihre Zeit großartige Leistung, namentlich auch schon deshalb, weil er durch die Prinzipien seiner Einteilung dem späteren „natürlichen System" erheblich vorgearbeitet hat.*) Als die zwei großen Hauptklassen der Tiere unterscheidet er diejenigen, welche Blut, und die, welche keines, oder besser: nur ein „Analogon" desselben besitzen. Als Arten der ersteren erscheinen die Vierfüßler (a. gebärende, b. eierlegende), Vögel, Fische und Wale; als die der andern die Weichtiere, Weichschaltiere, Schaltiere, Insekten. Das Hauptbestreben neben der Einteilung geht nun aber darauf, die Massen derselben in eine aufsteigende Stufenfolge zu ordnen, nach dem Grade der Vollkommenheit bis zum Menschen hinauf. Eine erhebliche Rolle spielt dabei der Begriff der Zwischenstufen; eine solche bilden

*) Vgl. Gomperz a. a. O. Kap. 13.

z. B. die Affen zwischen den Menschen und den Vierfüßlern, das Krokodil zwischen den Fischen und den eierlegenden Quadrupeden, der Einsiedlerkrebs zwischen Weich- und Schaltieren. Den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Kontinuität und Vermittelung findet er in dem Gesetz der Analogie, welches das Band bezeichnet, wodurch verschiedene Gattungen sich als die Produkte der einen durchgreifenden gemeinsamen Lebenstätigkeit in der Natur erweisen. Ist doch das Weltganze als solches für Aristoteles im Grunde der Sache ein Gesamtorganismus und somit auch ein Gesamtleben *), und er hält es daher für berechtigt, schon im Bereiche des Unorganischen bestimmte Erscheinungen (wie namentlich die Tatsache der Bewegung), als Analogien oder Vordeutungen des Lebens aufzufassen. Noch unverkennbarer ist ihm dieser Sachverhalt innerhalb der organischen Welt selbst. „Die Stelle des Blutes vertritt bei den blutlosen Tieren eine entsprechende Flüssigkeit; ... den Knochen entsprechen bei Fischen und Schlangen die Knorpel und Gräten; ... statt des Herzens haben die blutlosen Tiere ein ähnliches Zentralorgan, statt der Lungen haben die Fische die Kiemen; ... für die Pflanzen hat die Wurzel dieselbe Bedeutung, wie für die Tiere der Kopf oder genauer der Mund, die Nahrung aufzunehmen; ... die Lebensweisen, die Gemütsarten und der Verstand der Tiere lassen sich denen der Menschen vergleichen, die menschliche Seele ihrerseits unterscheidet sich in der Kindheit kaum von der tierischen **)“ usw. — Als physiologische Unterlage für die Abstufung innerhalb der Tierwelt gilt hauptsächlich der verschiedene Grad der organischen Wärme, der nach oben hin nicht nur die Vollkommenheit des Blutes, sondern namentlich auch den Grad der seelischen Ausbildung kennzeichnen soll. Besonderes Gewicht wird ferner auf die Unterschiede in

*) s. darüber des Verfassers „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen,“ 2. Aufl. (Freiburg i. B. 1888), S. 205 f.

**) s. Zeller a. a. O. S. 502 f. Weitere Belege ebd.

der Bewegungsfähigkeit gelegt, außerdem namentlich die Stellung des Kopfes in Betracht gezogen, dessen Vorrücken nach oben dem Aufrücken in der Stufenreihe der Gattungen parallel geht. Von besonderem Interesse für den genetischen Gesichtspunkt der Einteilung sind ferner die Arten der Entstehung. Auf generatio aequivoca führt Aristoteles die einiger Insektenarten zurück, die aus fauligen Stoffen entspringen sollen, ferner die der Schaltiere und derer die (pflanzenartig) angewachsen sind. Die sonstigen Entstehungsarten bilden nun selbst wieder eine ansteigende Reihe von der Wurmform bis zur voll entwickelten Gestaltung mit dem Zwischengliede der Eiform, und es findet sich hier schon ein Anklang an moderne Auffassungen des Verhältnisses von Phylo- und Ontogenie, wenn angegeben wird, daß auch bei eierlegenden und lebendig gebärenden Tieren der Embryo zuerst „wurmartig" sei. Der eigentliche Grundgedanke der heutigen Deszendenzlehre liegt jedoch noch ganz abseits, denn von einem wirklichen genetischen Heraufbilden höherer Organismen aus niederen ist überhaupt noch nicht die Rede, sondern nur von einer in den höheren und niederen Formen durchgreifenden Analogie der Bildung. Die höhere oder niedere Stufe, in welche die „Form" der betreffenden Tierklasse einzureihen ist, gilt als das, was der Art ihrer Organisation und Entstehung immer schon vorausliegt und sie bedingt, — eine Auffassung übrigens, welcher die moderne Theorie in der neuesten Phase ihrer Entwicklung auch wieder Einfluß auf ihre Untersuchungen scheint gestatten zu wollen. Als Vorläufer der Goetheschen Metamorphosenlehre erscheint Aristoteles da, wo er morphologische Gesichtspunkte zur Erklärung des Einzelnen heranzieht. Manche (z. B. rudimentäre) Bestandteile, für die sich eine organische Funktion nicht will nachweisen lassen, werden als Kennzeichen des allgemeinen (Gattungs-) Typus hingenommen; für anderes wird auf die Beschränktheit in der Quantität des Stoffes hingewiesen, der der Natur für die betreffende Gattung zur Verfügung stehe; deshalb bediene

sich diese vielfach eines und desselben Organs zu mehreren Funktionen zugleich, wenn auch immer innerhalb gewisser Schranken, oder sie müsse, was sie dem einen Organ zulege, bei einem anderen fehlen lassen, so beim Bären die Behaarung beim Schwanz, bei Tieren dagegen mit besonderer Schwanzfülle die Fleischigkeit der Beine u. a.*)

Als leitendes Prinzip für die Betrachtung des Baues der Tiere gilt für Aristoteles der Grundsatz, daß die Zusammensetzung durch den Zweck der einzelnen Teile bestimmt werde, die Wahl der Bestandteile aber sich nach deren natürlicher Beschaffenheit richte. Im allgemeinen werden zunächst die „gleichteiligen" Bestandteile von denjenigen unterschieden, welche aus diesen selbst erst zum Zwecke bestimmter Leistungen gebildet sind, also Teile wie Blut, Fett, Mark, Gehirn, Fleisch, Knochen von Fuß, Hand, Kopf usw. Da die Nerven hier noch nicht bekannt sind, so gilt das „Fleisch" als Grundlage der Empfindung und damit überhaupt des bis zum Seelischen aufsteigenden Lebens; das Blut ferner als Nahrung für die festen Bestandteile; das Gehirn, wie schon erwähnt, als Apparat zur Abkühlung des Blutes und der vom Herzen aufsteigenden Wärme, während als das eigentliche Zentralorgan des Ganzen das Herz angesehen wird. Dieses gilt als Hauptsitz der Lebenswärme, und damit des Lebensgeistes (Pneuma), der seiner Beschaffenheit nach als eine Art Mittelding zwischen dem Seelischen und dem Physiologischen betrachtet wird. Nur die allerniedrigsten Gattungen, die auch zerschnitten noch fortleben, haben, wie Aristoteles hervorhebt, diese Zentralisation des Organismus noch nicht erreicht.

Die Grundzüge der aristotelischen Physiologie liegen etwa in folgenden Bestimmungen. Der in den Magen aufgenommene Nahrungsstoff wird unter der Wirkung des Lebensgeistes und der tierischen Wärme in diesem verarbeitet, sodann in den mit den Verdauungsorganen in

---

*) Vgl. Goethe, die Metamorphose der Tiere. Eine weitere Uebereinstimmung mit der G.schen Lehre s. o. S. 38

Verbindung stehenden Adern verdampft und als Blutwasser dem Herzen zugeführt. Das Blut selbst, das vom Herzen bereitet wird, durchströmt den ganzen Körper und dient ihm zur Nahrung: die reinste Masse dem Fleisch und den Sinnesorganen, der Ueberschuß den Knochen, Haaren und was diesen etwa gleichwertig ist; das zur Ernährung Untaugliche wird in den Ausleerungen entfernt. Von dem Unterschied zwischen Venen und Arterien, sowie von einem Kreislauf des Blutes weiß Aristoteles noch nichts. Die Herstellung des Blutes durch das Herz beruht ihm auf einer Art „Kochung", als deren mechanische Wirkungen auch die Pulsation und die Alternation des Ein- und Ausatmens hingestellt werden. Die Atmung (also die Lunge) soll ebenfalls dem Zwecke der Abkühlung dienen. Betreffs der mechanischen Gesetze der Bewegung konnte Aristoteles, da er die Nerven noch nicht kannte, zu einer annähernd zutreffenden physiologischen Ansicht noch nicht gelangen und sucht daher ein Verständnis dieses Gebietes, dessen Probleme ihm keineswegs entgehen, vorwiegend von der psychologischen Betrachtung aus zu gewinnen (s. u. § 11). Die Hauptleistung für die Erklärung des Einzelnen muß übrigens auch in der Anatomie und Physiologie bei Aristoteles die teleologische Betrachtung übernehmen, die denn namentlich hier gelegentlich für unsere Begriffe noch recht kindlich ausfällt. So wenn in der Embryologie (in der seine Beobachtung übrigens besonders genau und erfolgreich war), zuerst die Entstehung des Herzens und dann die des Kopfes angenommen wird, weil zuerst die des Zentrums, nach dieser aber die des Gehirns erforderlich sei, um die von jenem kommende Lebenswärme durch Abkühlung gleich von Anfang an auf das richtige Maß zu bringen; oder wenn die Funktion des Zwerchfelles gesetzt wird in die Scheidung der Verdauungsorgane von den darüber liegenden „edleren" Eingeweiden, um die von der verdampfenden Nahrung aufsteigende Wärme vom Herzen abzuhalten, das in seinen Verrichtungen dadurch beeinträchtigt werden könnte. Die

metaphysische Unterlage dieser teleologischen Physiologie bekundet sich u. a. namentlich in der Auffassung des Geschlechtsverhältnisses: Das männliche Geschlecht verhält sich zum weiblichen, wie die Form zum Stoff; bei der Befruchtung liegt in dem männlichen Samen (der eine Ausscheidung aus dem Blute ist), das formgebende (bewegende) Moment; sein Korrelat im weiblichen Organismus sind die Katamenien, die zur Bildung des Fötus lediglich die Materie abgeben. Der Zweck der Fortpflanzung ist die Erhaltung der Gattung, und diese wieder nach Aristoteles die einzig mögliche Art und Weise, in der das Vergängliche zu seinem Teil die Ewigkeit behauptet: die Gattung als solche ist ewig, während das Individuum vergehen muß. Der Unterschied in der Vollkommenheit der beiden Geschlechter beruht nach Aristoteles' Ansicht auf dem verschiedenen Grade der Lebenswärme, die wieder vom Zentralorgan her die Verschiedenheit in der körperlichen Entwicklung bedingt. Das weibliche Geschlecht wird als eine Art Verkümmerung des männlichen, d. h. als ein nicht zu voller Ausbildung der organischen Anlage Gekommenes betrachtet.

3. Mit den physiologischen Lehren des Aristoteles stehen nun seine p s y c h o l o g i s c h e n im engsten Zusammenhange, und zwar in erster Linie vermittels des beiden Gebieten gemeinsam zugrunde liegenden Begriffes des Organischen. Im Sinne der bisherigen Ausführungen gefaßt bildet das Organische das wesentliche Merkmal des L e b e n d i g e n, ja beide Begriffe sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Und sofern nun das Lebendige überall (auch — nach antiker Anschauung — bei den Pflanzen) sich darstellt, als ein eigenartiges Ineinander von Leib und Seele, erweist sich für Aristoteles die Antwort auf die alte Frage von dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe bedingt durch die Bestimmung des Lebendigen in seiner I dentität mit dem Wesen des Organischen. Sie ergibt sich für ihn aus der Art, wie er die früheren Bestimmungen über das

Verhältnis von Materie und Form zur Anwendung bringt in der Erklärung des Organismus. Und zwar tut er dies zugleich unter Verwertung eines Begriffes, der von seiner Analyse der Bewegung aus herantritt, an der Hand der Frage nämlich von der Begreiflichkeit derjenigen Eigenschaft, wodurch der Organismus sich in erster Linie als Lebendiges von den Beständen der unorganischen Welt unterscheidet, d. h. der spontanen Bewegung, Veränderung, Aeußerung und überhaupt Entwicklung. Die Ursache dieser ist es, die wir in den Organismus hinein verlegen und als dessen Seele bezeichnen. Auf Grund dessen begreift Aristoteles die Seele als die den Leib zu dem, was er ist (nämlich zu einem Lebendigen), gestaltende Form (εἶδος). Sie ist ihm die Form eines physischen Körpers, der zum Leben beanlagt ist (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Sie ist demgemäß nichts anderes (bzw. nichts geringeres) als die volle Wirklichkeit des Leibes, seine Entelechie (vgl. S. 42 f.), und als solche das, was ihn erst zum lebendigen Leibe macht, die stetig vorhandene Möglichkeit seiner Lebensfunktionen. Und zwar seine „erste“ Entelechie, d. h. eine solche, die auch vorhanden ist, wenn sie (wie z. B. während des Schlafes) nicht in ihren Wirkungen sich aktuell zeigt. Man kann nach alledem die Seele im Sinne des Aristoteles definieren als die Funktionsverwirklichung eines organischen Körpers (σώματος ὀργανικοῦ), das heißt eines Körpers, dessen Bestandteile sich als „Werkzeuge“ der in ihm liegenden Funktionsweise darstellen, weil sie ihr Wesen lediglich darin haben, in ihrem Ineinandergreifen die Betätigung und Verwirklichung desjenigen zu sein, worauf dem innern Wesen der Sache nach das Ganze angelegt ist, nämlich des Lebens. Die Seele ist daher, in bündigerer Formulierung, Begriff (λόγος) und Wesen (οὐσία) des Leibes, der ohne sie schon nicht mehr Leib ist, sondern nur noch Leichnam. Er verhält sich zu ihr, wie das Wachs zu seiner Form; sie zu ihm, wie die Sehkraft zum Auge. Man kann sich diesen aristotelischen Begriff der Seele mit der späteren Auffassung in den der Lebenskraft

übersetzen, nur eben mit dem Vorbehalt, daß diese nicht als Ergebnis der organischen Funktion in ihren einzelnen Leistungen angesehen wird, sondern als ihr Grund, und zwar in dem Sinne, daß die leiblichorganischen, wie die seelischen und geistigen Wirkungen gleichmäßig durch sie bedingt sind, also z. B. Wachstum und Atmung ebensowohl wie Fühlen und Denken. Die Seele, insofern und insoweit sie Lebenskraft ist, ist vom Leibe nicht trennbar; ihre Affektionen sind immer zugleich solche des Leibes. Als die „Form" des Leibes ist sie ferner auch dessen Zweck; denn der Zweck des Leibes ist die Verwirklichung seines Lebens, d. h. eben die Beseelung, was aber wiederum nicht bedeuten soll, daß der Leib die Seele bedingt oder hervorbringt, sondern daß sie an ihm und seinen Organen sich und damit eben das Leben verwirklicht. Die Seele ist die beherrschende und begrenzende Kraft des organischen Leibes. Aristoteles ist mit dieser biologischen Grundansicht Gegner sowohl des Materialismus, der das Seelische für eine Funktion des Stoffes erklärt, wie auch andererseits*) des Spiritualismus, für den die Seele eine dem Leibe qualitativ entgegengesetzte, mit ihm unvergleichbare Substanz bedeutet.

4. In Konsequenz dieser Ansicht faßt nun Aristoteles die verschiedenen Arten der Lebensfunktion als verschiedene Stufen des seelischen Lebens, die trotz ihrer Verschiedenheit innerhalb des Organismus ein einheitliches Ganzes bilden: die Seele wirkt im Organismus überall als eine bestimmte Art der Funktion; nicht als Seele im allgemeinen, sondern immer entweder als ernährende (und fortpflanzende) oder empfindende oder bewegende oder denkende, bzw. als eine Mehrheit von diesen zusammen. Um also das konkrete Wesen und die Funktionen der Seele zu erkennen, muß man die aufsteigende Reihe der Lebensfunktionen aufsuchen. Die genannten Hauptstufen des Seelischen liegen nun aber nicht

*) Abgesehen von einer bedeutenden Konzession; s. u. § 8 des Kap.

gleichsam äußerlich neben- und übereinander, sondern sind, nach Aristoteles, durch bestimmte nachweisbare Beziehungen und Bedingungen nach bestimmten Verhältnissen verkettet. Das wichtigste unter diesen liegt in der Tatsache, daß die niederen Stufen für das Dasein der höheren immer vorausgesetzt werden. Die niedrigste Lebens- oder Seelentätigkeit, die vegetative („ernährende“) mit Ausschluß der übrigen besitzen die Pflanzen; auf der nächsthöheren Stufe aber, nämlich der empfindenden (bei den Tieren) ist jene ebenfalls vorhanden, und ebenso besteht nach obenhin die Denktätigkeit, die den Vorzug des Menschen bildet, nicht ohne den Untergrund jener andern Funktionen. Die der organischen Bewegung wird dabei stillschweigend als den drei andern in verschieden hohem Grade zur Seite gehend vorausgesetzt.

Eine besondere Erörterung des eigentlichen Gefühlslebens hat Aristoteles in dem Rahmen seiner methodisch-psychologischen Untersuchungen nicht mit gegeben. In dem intellektualistischen Charakter seiner Spekulation, der schon in der Art, wie er das Wesen Gottes ausschließlich als Denktätigkeit bestimmt, uns entgegentrat, liegt es bedingt, daß er innerhalb der systematischen Psychologie den Blick vorwiegend auf die aufsteigende Reihe der Erkenntnisfunktionen gerichtet hält.

5. Bei der Erörterung dieser hat er nun weiter den erkenntniskritischen Gesichtspunkt, d. h. die Frage von den Normen für die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, von dem psychologisch-genetischen, also von der Bestimmung des tatsächlichen Wesens und Zusammenhangs der verschiedenen Funktionen noch nicht gesondert gehalten. Trotz dieser Ungeschiedenheit der Gesichtspunkte ist aber die Erkenntnislehre des Aristoteles eine epochemachende Leistung innerhalb des wissenschaftlichen Geisteslebens, weil sie nicht nur die früheren unzulänglichen und sich gegenseitig widerstreitenden Anfänge einer solchen mit genialem Tiefblick zusammenschauend und abschließend hinausführt,

sondern auch für alle Folgezeit die Grundlage feststellt, auf welche nachmals jede Weiterführung der bezüglichen Probleme bewußt oder unbewußt hat aufbauen müssen.

Unter Aristoteles' Vorgängern hatten die Eleaten und namentlich auch Platon die Vernunft mit ihren allgemeinen Begriffen als die normgebende Potenz des Erkennens und als das Organ für absolute Wahrheit angesehen. Im Gegensatze zu ihnen hatten die Sophisten und verwandte Richtungen die Möglichkeit und das Bedürfnis, allgemeingültige Erkenntnis aus dem Inhalte abstrakter Vernunftbegriffe zu gewinnen, in Abrede gestellt und Wahrheit überhaupt nur als etwas Relatives, d. h. von der jeweiligen Beschaffenheit des Subjekts und seiner durch äußere Faktoren bedingten Wahrnehmung und Erfahrung Abhängiges, also nach Umständen Veränderliches hingestellt. Auf keiner von beiden Seiten war es aber zu einer durchgreifenden Erörterung betreffs der Bedingtheit der Vernunftinhalte durch die der Empfindung und Anschauung gekommen, und deshalb auch die Abwägung des Anspruchs vonseiten der beiden Gebiete auf normative Bedeutung hinsichtlich des Wahrheitsgehalts ihrer Inhalte schließlich in der Schwebe geblieben. Aristoteles fand somit hier noch die Aufgabe vor, zu zeigen, was sowohl die Empfindung und Wahrnehmung, wie auch die Vernunft zu der Gewinnung sicherer Erkenntnis beitrage, inwiefern die letztere auf die Inhalte der ersteren mit angewiesen sei, und andererseits die Empfindungsinhalte der Ergänzung durch die in der Vernunft liegenden allgemeinen Begriffe bedürfen. Außerdem galt es, noch zu bestimmen, in welcher Art des Zusammenwirkens beider Vermögen man überhaupt die Norm für die Wahrheit sowohl der sinnlichen Erfahrung, wie auch der über diese hinausstrebenden Vernunftinhalte zu suchen habe. Die Behandlung dieses Problems unternimmt nun Aristoteles zum erstenmale in seinem ganzen Umfange, indem er den genetischen Aufbau des normativen Erkenntnisprozesses aufzuweisen sucht. In dem Rahmen dieser Erörterung

bestimmt er das Verhältnis zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen sowohl hinsichtlich der tatsächlichen Beschaffenheit der beiderseitigen F u n k t i o n, wie auch betreffs der ihnen zugewiesenen Leistung hinsichtlich der G e w i ß h e i t des Erkennens auf Grund ihres aller Orten bestehenden gegenseitigen Zusammenhangs.

6. Die Erkenntnislehre beginnt Aristoteles naturgemäß mit der Bestimmung des Wesens der E m p f i n d u n g (*αἴσθησις*). Er sieht von vornherein deutlich den Sachverhalt, um dessen Begreifen es sich dabei handelt: es fragt sich, wie das, was als Beschaffenheit eines äußern Gegenstandes vorhanden ist (Farbe, Klang u. dergl.), zugleich als Zustand des ihm gegenüberstehenden Subjekts eine Wirklichkeit haben kann, sofern es sein objektives Dasein diesem kundzugeben in der Lage ist. Das Objektive und das Subjektive werden im Moment der Empfindung ein einziger Akt, und es entsteht also weiter die Frage, wie dies zugeht und wie es möglich ist, und zwar insbesondere angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß einerseits ein bestimmter Inhalt als Empfindungsqualität nur für ein Empfindungsorgan vorhanden sein kann, und daß er andererseits doch als Eigenschaft des Dinges dann vorhanden ist, wenn das Organ ihn nicht perzipiert. Auf den Inhalt dieser unmittelbar zusammenhängenden Fragen antwortet Aristoteles dadurch, daß er von seiner Lehre über das Verhältnis von Potenzialität und Aktualität, sowie von Materie und Form eine neue Anwendung auf das Gebiet der Erkenntnis macht. Hierdurch will er erklären, wie im Vorgange der Empfindung das Objekt seine Eigenschaft auf das Sinnesorgan überträgt. Er bestimmt die Empfindung als eine Art der Bewegung, als qualitative Veränderung des empfindenden Organs durch das Erleiden des Eindrucks, der damit (modern ausgedrückt) der Seele zum Bewußtsein kommt: das Organ ist vorher schon „der Möglichkeit nach" empfindend, und diese Möglichkeit geht mit dem Eintreten des

Eindrucks in Wirklichkeit über, sie wird aktuell. Indem also z. B. die Farbe auf das Auge wirkt, vollzieht sich ein einheitlicher Akt, worin, indem Gegenstand und Sinnesfunktion sich ausgleichen, das Objektive und das Subjektive sich (bildlich gesprochen) verhalten, wie die zwei Enden eines Weges, der dadurch, daß man ihn von zwei entgegengesetzten Seiten betrachten kann, nicht aufhört, einer und derselbe zu sein. Und so in allen Sinnesgebieten. Der Schall ist begrifflich verschieden vom Gehör, aber im Akte des Hörens bilden Schall und Gehör eine Einheit: der Schall ist übergegangen in „Schallen“, ebenso wie von der andern Seite das Gehör oder die Hörfähigkeit in (aktuelles) „Hören“; beide Vorgänge fallen ineinander. Das Organ wird im Akte der Empfindung das, was das Empfindungsobjekt in Wirklichkeit ist. Vermittelt aber ist diese Koinzidenz durch die Bewegung, welche durch das bereits aktuelle Objekt (z. B. die Farbe) hervorgerufen wird, womit aber im Empfindungsorgan nicht ein Neues gestiftet, sondern nur eine Betätigung ausgelöst wird, auf die es schon angelegt war.

Für Aristoteles existiert, wie man sieht, noch kein Unterschied von „primären“ und „sekundären“ Sinnesqualitäten: er ist nicht (wie schon vor ihm Demokrit und später J. Locke u. a.) der Ansicht, daß zwar gewisse Eigenschaften (wie etwa Gestalt, Schwere u. dergl.) den Dingen an sich selbst zukommen, andere dagegen (wie Farbe und Klang) nur deren Wirkung im Sinnesorgan bzw. im Bewußtsein bedeuten und sonach nur in und für die Wahrnehmung vorhanden sind. Alle Eigenschaften ohne Unterschied sind für ihn am Objekt selbst und veranlassen das Organ durch ihre Einwirkung zu einer Funktion, wodurch ihre wesentliche Beschaffenheit (ihre „Form“) auf es übertragen wird. Das empfindende Organ nimmt, wie Aristoteles sagt, die Form des Objekts ohne dessen Materie in sich auf, etwa wie das Wachs den Abdruck des Siegels; es wird im Organ das gleiche „Verhältnis“ (λόγος) hergestellt, wie in der Empfindungsqualität selbst. Zur Aufhellung der Frage aber, wie man sich

diese Herstellung zu denken habe, dient nun weiter die Lehre vom M e d i u m (μεταξύ) der Empfindung: das Objekt beeinflußt das Organ nicht durch Fernwirkung, sondern muß es berühren, und zwar durch Vermittlung einer zwischen beiden gelegenen Substanz, welche die Bewegung von dem Einen auf das Andere fortleitet. Diese Medien sind für Gesicht, Gehör und Geruch Luft und Wasser, für Geschmack und Getast die Zunge und das Fleisch. Diese Annahme soll es verständlich machen, wie vom Gegenstande die Form ohne die Materie auf das Sinnesorgan sich übertragen läßt: das Objekt (z. B. der Schall) bewirkt im Medium eine seiner Eigentümlichkeit entsprechende Bewegung oder Veränderung, und durch diese wieder das Medium eine dementsprechende im Sinnesorgan, in welches hinein es sich, wenn auch mit etwelcher physikalischen Modifikation, fortsetzt.

Die Empfindung ist hiernach für Aristoteles ein Prozeß, wodurch die objektive Qualität als solche zugleich subjektiv wird, indem sie auf dem angegebenen Wege zur Wechselwirkung mit der Seele gelangt. Hierdurch wird einerseits die objektive Qualität z. B. der Farbe erst wirklich zur g e s e h e n e n Qualität, und andererseits die Sehfähigkeit des Auges zum w i r k l i c h e n Sehen; dies beides aber ist e i n Akt, und zwar ein solcher, worin auch in diesem Gebiete der Wirklichkeit sich die Potenzialität zur Aktualität ausgestaltet durch Vermittlung der Bewegung.

Von der heutigen Theorie des Sehens unterscheidet sich die hier dargestellte vor allem dadurch, daß sie nicht, wie diese, aus der Empirie herstammt, sondern aus der Metaphysik. Sie ist eine spezielle Anwendung der dort vorgetragenen Lehre von dem Verhältnis von Potenzialität, Aktualität und Bewegung. Außerdem ruht die moderne Lehre vom Sehen auf der Voraussetzung, daß die erzeugende Ursache (Wellenbewegung des Aethers) etwas vom Inhalt der Empfindung Verschiedenes sei; für Aristoteles dagegen ist die Farbe selbst schon etwas am Objekt vorhandenes und als solches imstande, durch das Medium hindurch das Organ zu affizieren, wie denn außerdem

auch das Licht (der Helligkeitsgrad) für ihn nicht erst im Empfindungsprozeß für das Auge als besondere Eigenschaft der Farbe mit entsteht, sondern mit dieser selbst bereits am Objekt da ist und die Affektion vermitteln hilft. Einen Vorzug aber besitzt die antike Theorie in dem Umstande, daß sie das erkenntnistheoretische Problem schärfer ins Auge faßt, in dem Hinweis nämlich darauf, daß der Akt des Empfindens im Subjekt und der „äußere“ Vorgang am Objekt ein einheitliches Geschehnis ausmachen, welches sich der darauf bezüglichen wissenschaftlichen Analyse nur in zwei verschiedenen Seitenansichten (als objektives und subjektives Bewußtsein) darstellt.

Den Tastsinn erklärt Aristoteles für das unentbehrlichste und deshalb allverbreitete der sinnlichen Erkenntnisorgane, das aber im Menschen zufolge seiner Vernünftigkeit die größte Verfeinerung erlangt habe. Er ist sich aber auch schon darüber klar, daß innerhalb des dadurch bezeichneten Gebietes der Wahrnehmung verschiedenartige Gegensätze von Qualitäten zusammengefaßt werden; so namentlich außer dem von Hart und Weich auch der von Trocken und Feucht, sowie von Warm und Kalt.

Neben den Verschiedenheiten der einzelnen Sinnesgebiete sind aber auch bestimmte Gleichartigkeiten oder Analogien aufzuzeigen, welche allen gemeinsam sind. Die innerhalb jedes Sinnes vorhandenen Arten der Empfindungsinhalte kennzeichnen sich als Modifikationen eines bestimmten Paares von Gegensätzen, das dem betreffenden Sinne spezifisch eigentümlich ist. Ein solches ist für den Gesichtssinn der Gegensatz von Schwarz und Weiß (Licht und Dunkel), aus deren verschiedenen Mischungen und Trübungen (ähnlich wie nachmals bei Goethe) sich die anderweitigen Farbenqualitäten ergeben sollen; für das Gehör der von Hoch und Tief, für Geschmack und Geruch der von Süß und Bitter. Den Begriff der Analogie der Empfindung hat Aristoteles allem Anschein nach zuerst wissenschaftlich zu bestimmen gesucht.

Die bis jetzt aufgezeigten Eigentümlichkeiten der Empfindung bezeichnen ihr Wesen hauptsächlich im Verhältnis zu der sie veranlassenden Welt des Physikalischen. Für die Kennzeichnung ihres Wesens in seiner Beziehung zum seelischen Innern läßt Aristoteles es sich angelegen sein, darauf hinzuweisen, daß die anscheinend getrennten Empfindungsinhalte der verschiedenen Sinne in ein gemeinsames „erstes“ (d. h. oberstes) Empfindungsorgan einmünden, auf dessen Mitwirkung bei jeder besonderen Empfindung noch die Perzeption derjenigen Eigenschaften beruht, die sich aus der kombinierten Tätigkeit verschiedener Empfindungsgebiete ergeben. So namentlich die Eigenschaften der Größe und Bewegung; auch das Vermögen der Unterscheidung der verschiedenen Empfindungsqualitäten wird darauf zurückgeführt; außerdem auch dasjenige, vermittels dessen man im Akte der Empfindung sich nicht bloß eines bestimmten Inhaltlichen (Weiß, Süß u. dergl.), sondern auch der Tatsache des eigenen Empfindens selbst bewußt wird. Mit dieser Vervollständigung der Theorie des Empfindens ist nun für Aristoteles die Grundlage für die Aufweisung des von hier aufsteigenden Erkenntnisprozesses gegeben.

7. Zwischen der Empfindung und Wahrnehmung (deren beide Begriffe hiernach in dem der αἴσθησις ununterschieden bleiben), und den höheren geistigen Tätigkeiten des Meinens und Denkens steht in der Reihenfolge der theoretischen Vermögen die anschauliche Vorstellung (φαντασία), d. h. das schon mehr oder minder verallgemeinerte Bild des Gegenstandes, das von der Wahrnehmung her der Seele zum dauernden Besitz geworden ist. Sie beruht physiologisch auf der Zuleitung der durch den Empfindungsakt eingeleiteten inneren Bewegung bis zum Zentralorgan, als welches Aristoteles, wie schon gesagt, noch nicht das Gehirn, sondern das Herz betrachtet. Für den innerorganischen Träger dieser Fortleitung hält er das Blut und insbesondere den darin befindlichen „warmen Hauch“. Die Anschauung ist hiernach die Wirkung des in den bezeichneten Verhältnissen

gegebenen Beharrungsvermögens für Eindrücke, d. h. des Gedächtnisses (μνήμη), unterscheidet sich aber von dem spezifisch so genannten Erinnerungsbilde (μνημόνευμα) eines Eindrucks dadurch, daß mit ihr nicht notwendig die frühere wirkliche Wahrnehmung (unter Hinzutritt der Zeitvorstellung) wieder mit zum Bewußtsein kommt. Aus den Verschmelzungen der Anschauungsinhalte entstehen weiter veränderte Anschauungs-, d. h. Phantasiebilder im eigentlichen Sinne. Von besonderer Wichtigkeit sind aber die Anschauungen für Aristoteles um deswillen, weil sie den Inhalt der sie bedingenden Eindrücke immer schon in einer gewissen Verallgemeinerung wiedergeben, da sie den Inhalt jener unter Abstreifung des individuellen (lokalen, zeitlichen u. dergl.) Charakters zum Bewußtsein bringen. Sie bilden auf Grund dessen die Vorstufe der allgemeinen Begriffe und deshalb auch die Unterlage sowohl für die Möglichkeit der Sprache, wie auch für die spezifische Vernunfttätigkeit des Schließens. Noch unterhalb dieses Gebietes schließt sich an die Anschauung zunächst das Meinen (δόξα) an, dessen Gebiet das Zufällige, Mögliche und Vergängliche ist, im Gegensatz zum Ewigen und Notwendigen. Dieses selbst bildet den Inhalt der eigentlichen Denktätigkeit (διάνοια), die ihrerseits wieder als praktische (φρόνησις) oder als rein begriffliche (ἐπιστήμη) sich bekundet.

8. Das Denken im eigentlichen Sinne ist nach Aristoteles das Erfassen einer Wahrheit vermittels der Einsicht ihres letzten Grundes. Das Organ dieser Tätigkeit ist der Geist (νοῦς), in dessen Begriffe bei Aristoteles noch die spezielleren des Verstandes, der Vernunft und des Bewußtseins ineinanderspielen. Er ist der dem Menschen als solchen eigentümliche „Teil“ der Seele, der an kein leibliches Organ gebunden ist (χωριστός). Sein Objekt bilden die einheitlichen und ursprünglichen Gründe der Dinge und die obersten Prinzipien aller Wissenschaft. Wie im Gebiete der Wahrnehmung das Auge sich im

einheitlichen Empfindungsakte mit dem Gegenstande (d. h. dessen „Form“) identifiziert, so wird im Gebiete des Denkens der Geist im Erfassen der abstrakten (begrifflichen) Form eins mit diesem seinem Objekte. Die dem Gegebenen zugrunde liegenden Vernunfteinheiten (begrifflichen Beziehungen), die noch des denkenden Erfaßtwerdens bedürfen, bringt er als wirkliche zum Bewußtsein. Die Sinnlichkeit liefert ihm hierzu den Stoff vermittels der Anschauungsbilder. Mit Rücksicht auf d i e s e n Umstand vergleicht Aristoteles die Beschaffenheit des Geistes v o r dem Herantreten dieser Eindrücke mit der einer unbeschriebenen Tafel. Die spontane Gegenwirkung aber des Geistes auf die von jener Seite kommenden Anregungen besteht nach seiner Ansicht in dem Bewußtmachen der den sinnlichen Tatsachen selbst schon zugrunde liegenden begrifflichen Verhältnisse: der Geist erschaut sie aus eigener Kraft hinzu und bringt dadurch erst in die Vielheit des Gegebenen abschließenden Zusammenhang und letzte Begründung. Insbesondere leistet er dies durch das unmittelbare Erfassen der an sich undeduzierbaren obersten Begriffe und Axiome der verschiedenen Wissenschaften. In dieser Weise gibt er z. B. der Mathematik die Begriffe und obersten Grundsätze von Einheit, Größe, Punkt, Linie; der Philosophie die der ersten Ursache, der Möglichkeit und Wirklichkeit, der Substanz u. a. Diese Intuition des „Unvermittelten“ (der ἄμεσα), ist zugleich die klarste Erkenntnis, für deren Objekte es nach Aristoteles kein Irren und Schwanken gibt, denn es besteht für sie vermöge der Eigenart des Geistes nicht, wie für das bloße Meinen und diskursive Denken (διάνοια), der Unterschied von Wahrheit und Irrtum, sondern nur der von Haben und Nichthaben, Sehen oder Nichtsehen. In dem Denken dieser obersten Inhalte denkt und betätigt der Geist zugleich sein ureigenstes Wesen; das denkende Bewußtsein und sein (abstrakter) Inhalt sind identisch.

Auch wo der Geist außerhalb des rein Theoretischen wirkt, indem er sich (auf Veranlassung des Begehrens)

dem Praktischen zuwendet, ist er von Haus aus reine Erkenntnistätigkeit. Er erkennt die Normen und Prinzipien des Handelns, sowie die konkreten Dinge und Verhältnisse, sofern sie zum Zustandekommen des Entschlusses maßgebend sind, und wird so zum beratschlagenden Denken. Daß er nun in diesem Gebiete sich nicht als absolutes Wahrheitsorgan betätigt, sondern auch irren kann, hängt wesentlich damit zusammen, daß er hier nicht absolut selbsttätig ist, sondern sich seine konkreten Zwecke von der jeweiligen Situation (also von außen) her muß geben lassen. Aristoteles bezeichnet ihn daher nach dieser Seite hin lieber als praktischen Verstand (φρόνησις), denn als Denken im höchsten Sinne dieses Wortes.

Die verschiedenen Tätigkeiten der Seele bilden, wie wir gesehen haben, bei Aristoteles eine aufsteigende Reihe von Stufen des organischen Lebens; sie entfalten sich von unten nach oben an der Hand von dessen Entwicklung. In dieser Ansicht eingeschlossen ist nun die andere, daß mit dem Aufhören des Lebens auch die Seele mit ihren Tätigkeiten nicht mehr vorhanden ist, da nach der hier waltenden Grundanschauung die Begriffe der Seele und des organischen Lebens sich decken. Aristoteles zieht diese Konsequenz in der Tat für die drei unteren und zum Teil auch für die oberste Funktion des Seelenlebens, nämlich für das praktische Denken. Andererseits freilich hat er bei seinem objektiven Blicke für die Verhältnisse der Wirklichkeit sich der Erwägung nicht verschlossen, daß in dem Wesen der Vernunft und des reinen Denkens, welches die Probleme des Lebens und der Welt überhaupt vor das Bewußtsein stellt, im Vergleich mit den Naturfunktionen eine Ungleichartigkeit und Superiorität sich zur Geltung bringt, die es zu verbieten scheint, auch die Fähigkeit des begrifflichen Denkens ausschließlich als eine Leistung des Organismus zu fassen. Dieses Bedenken ist dem Philosophen auch an der Hand eines andern Gedankens nahe getreten. Das menschliche Wesen ist ihm eine Art Mikrokosmos. Wie nun in der Welt als

Ganzem sich der göttliche Geist betätigt, der als Grund der Bewegung und zugleich als das Ziel derselben zu der Weltentwicklung vermöge seines schöpferischen Wesens hinzukommt, so soll nach Aristoteles auch im Menschen zu den seelischen Funktionen als den organischen Leistungen noch der Geist als die Funktion des rein begrifflichen (schöpferischen) Denkens (nicht herauswachsen, sondern) hinzutreten. Der denkende Geist hat für Aristoteles nach dem Obigen das Eigenartige, daß sein Erkennen nicht, wie das der Empfindung, auf einem Affiziertwerden, also einem Leiden vonseiten materieller Objekte beruht, und daß seinem Wesen überhaupt nichts dem Materiellen Analoges eigen ist. Er ist als Denkkraft im absoluten Sinne eine Aktualität, mithin leidenslos (*ἀπαθής*). Zu seinen Objekten, den Begriffen, verhält er sich analog, wie im Gebiete der Wahrnehmung das Licht zu den Farben: wie dieses die Farben aus der „Möglichkeit" (des Erblicktwerdens) in die Wirklichkeit überführt, so ist es der „aktive Geist" (*νοῦς ἀπαθής*, oder, wie man ihn später bezeichnete *ποιητικός*), der die im Inhalte der Vernunft liegenden Begriffe durch eine Art innerer Bestrahlung dem Bewußtsein gegenständlich macht und damit ihre Synthesis im Denken ermöglicht. Da nun ein Wirkendes nicht ohne das Wechselverhältnis mit einem Leidenden gedacht werden kann, so ist allerdings auch für das Wesen des Geistes dieses Verhältnis anzunehmen. In bestimmter Beziehung also ist auch ein „leidender" (passiver) Geist (*νοῦς παθητικός*) im Wesen des Menschen. Dieser aber besteht in nichts anderem, als darin, daß die Begriffe, die beim wirklichen Denken dem Bewußtsein aufleuchten, auch außerhalb dieses aktiven Verhaltens (als unbewußte Inhalte) in der Seele vorhanden sind, um je nach Umständen auf Anregung durch die äußeren Eindrücke und die dadurch bedingten Anschauungsbilder unter der Wirkung des „aktiven" Geistes beim Denken in Aktion zu treten. Der aktive Geist selbst aber, obwohl gleichfalls ein „Teil der Seele", soll, nach Aristoteles' Ansicht, doch als vom Organismus „getrennt" gefaßt

werden, d. h. als etwas, was zu den von unten auf sich entwickelnden Seelenkräften von oben her noch hinzukommt, und zwar, wie er ausdrücklich sagt, „von außen" (θύραθεν): er ist das im Organismus enthaltene, aber nicht durch ihn bedingte Ueberirdische und Göttliche. Sein Wesen ist unentstanden und unvergänglich; er überdauert daher, und zwar er allein unter den seelischen Funktionen, die Auflösung des Leibes, weil er sein Dasein nicht erst diesem verdankt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß mit dieser Lehre von der „Getrenntheit" des Denkgeistes gegenüber dem Gesamtorganismus des Menschen der bisher streng festgehaltene genetische Charakter der aristotelischen Anthropologie in die Brüche geht. Der Philosoph wird hier mit Bewußtsein dualistisch. Unter dem Eindrucke der Unvergleichbarkeit des Denkens mit den organischen Funktionen des Seelenlebens statuiert er zwischen beiden Gebieten eine Kluft, indem die aktive Vernunft aus den unteren Lebensstufen weder herauswachsen, noch in ihrem Wesen irgendwie von ihnen bedingt sein soll. An dieser Auffassung wird auch nichts geändert durch den Umstand, daß Aristoteles in seinem physiologischen Hauptwerke („Ueber die Entstehung der Tiere") den Geist schon bei der Zeugung des Menschen mit in den embryonalen Organismus eintreten läßt; denn auch hier wird dieses Herzukommen ausdrücklich als ein vom Organischen aus nicht bedingtes Accedens charakterisiert. Aristoteles gelangt bei diesem Punkt an die Grenze seines metaphysischen Vermögens. Er bekundet aber, wie aller Orten, so auch hier den großen Wirklichkeitssinn, von dem seine Spekulation getragen ist. Indem er sich vor die Wahl gestellt sieht, entweder die bezeichnete Schwierigkeit im Inhalte seiner Weltanschauung und die Lücke im einheitlichen Aufbau seiner biologischen Theorie bestehen zu lassen, oder, wie schon andere vor ihm getan hatten, die Tatsache der Eigenartigkeit des denkenden Faktors gegenüber der Natur zu leugnen, entschied er sich mit Bewußtsein für das Erstere. Als der leitende

Gesichtspunkt aber seiner ganzen Lehre ergiebt sich gerade an dieser Stelle mit voller Deutlichkeit das Bestreben, den überkommenen Gegensatz des Sensualismus und des Platonismus endgültig, und zwar vom Boden des Letzteren aus zu überwinden. Jenem gegenüber wird (vermittels der Lehre vom „aktiven Geist") der Sachverhalt betreffs der Wahrnehmung und des Denkens dahin richtig gestellt, daß die Wahrnehmung ihren Inhalt, soweit er ein allgemeiner ist, nicht von sich aus in den denkenden Geist hineinlegt, sondern dieser ihn aus ihr entnimmt, oder zu ihr hinzubringt; den Platonikern aber wird (in der Lehre vom „passiven Geist") bedeutet, daß der Geist die in ihm angelegten Begriffe auch subjektiv nicht in sich erblicken würde, wenn sie nicht in den Dingen schon an sich lägen und auf Anlaß der Wahrnehmung daraus entwickelt werden könnten. In dieser Stellung zum Empirischen liegt es nun auch begründet, daß nach Aristoteles der Geist in seiner Gesamttätigkeit nicht bloß als ein Wahrheit schauendes Vermögen (intellektuelle Anschauung), sondern auch als Ueberlegung und Meinung sich betätigen muß, oder daß, aristotelisch gesprochen, seine Tätigkeit nicht bloß auf das Ewige, auf sich selbst ruhende gerichtet ist, sondern auch auf das Veränderliche, ein Gebiet, worin auch er der Möglichkeit des Irrtums nicht enthoben ist. Das andere Ergebnis aber seiner gesamten Erkenntnislehre faßt Aristoteles in den Satz, die Seele sei „in gewisser Weise alles" (ἡ ψυχὴ τά ὄντα πώς ἐστι πάντα), sofern nämlich die Formen der sinnlichen, wie auch der nur dem Denken erfaßbaren (intelligiblen) Dinge im Erkenntnisprozesse zu ihrem Inhalt werden.

9. Zu der modernen Erkenntnislehre, insbesondere wie sie durch Kant begründet worden ist, steht die aristotelische in einem durchgreifenden Gegensatz. Zunächst durch die Art und Weise, wie bei ihm im Unterschied von jenem das Verhältnis von Stoff und Form der Erkenntnis bestimmt erscheint. Aristoteles geht aus von der Bestimmung des Seins, speziell des Verhältnisses von

Stoff und Form desselben, um von da zu der Frage nach Wesen und Möglichkeit der Erkenntnis zu kommen. Bei Kant dagegen handelt es sich in erster Linie um die Bestimmung der Denk- und Erkenntnisfaktoren und erst in zweiter um die Frage von der Beschaffenheit des Seienden, welches durch jene vor uns hingestellt wird. Gemeinsam ist dabei beiden Richtungen die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis; aber der Gegensatz dieser beiden Begriffe deckt sich bei Kant nicht mehr mit dem aristotelischen, der, wie wir gesehen haben, auf eine Analogie zu den Begriffen Möglichkeit und Wirklichkeit hinauskommt. Denn Kant stellt in seiner Unterscheidung von Stoff und Form nicht auf eine Seite das Gegebene als den Stoff, an den dann das Erkennen erst heranzukommen hat, und auf die andre das Erkennen als die Form, mit der das Bewußtsein diesen Stoff in sich aufnimmt, sondern der Unterschied der Begriffe Stoff und Form geht bei ihm auf die Erkenntnis selbst; er bezeichnet zwei Momente im Erkenntnisprozeß selbst, die beide zusammen ihn erst konstituieren. Den Stoff liefern die im Bewußtsein auftretenden Empfindungen, die dann hinsichtlich der Art, wie sie angeordnet und zu anschaulichen „Dingen" zusammengefaßt erscheinen, der Formung vonseiten der apriorischen Erkenntnisfunktionen (Raum, Zeit und Kategorien) unterliegen. Der aristotelische Gegensatz von Stoff und Form der Erkenntnis ist bei Kant ganz auf die Seite der Erkenntnis verlegt; er bedeutet einen spezifischen Unterschied im Wesen und Inhalt der Erkenntnis selbst. Damit hängt es weiter zusammen, daß für Kant nicht, wie für Aristoteles, in der Erkenntnis die Dinge erfaßt werden, wie sie an sich sind, sondern als Erscheinungen, d. h. so wie sie uns zufolge der im Wesen der Erkenntnistätigkeit liegenden Auffassungsweisen sich darzustellen haben. Das N o r m a t i v e der Erkenntnis liegt für Aristoteles in dem metaphysischen Verhältnis von Stoff und Form, das als solches vom Verstande s. z. s. vorstellungsmäßig abgespiegelt wird; für Kant liegt es in dem Umstande, daß für den gegebenen Stoff der Erkenntnis

(die Empfindungen) im „Gemüt“ selbst Faktoren bereit stehen, die durch ihre Mitwirksamkeit den auf Grund und an Hand dieses Stoffes entwickelten theoretischen Bewußtseins-Inhalten erst den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verleihen. Denn bei Aristoteles sind es die Dinge, d. h. die Objekte der Wahrnehmung selbst, welche die Sinne affizieren und ihnen die sinnliche Form gewissermaßen einprägen; bei Kant dagegen kommt das Affizieren vonseiten der Dinge (als Erscheinungen) selbst erst im Prozeß der Formung der Empfindung vonseiten der im Erkenntnisvermögen vorausliegenden reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Kategorien (Einheit, Vielheit, Substanz, Ursache usw.) zustande. Daher gibt es für Aristoteles Erkenntnis im eigentlichen Sinne nur von dem, was so und nicht anders sein kann, für Kant aber nur von dem, was man nur so und nicht anders denken kann. Für Aristoteles richtet sich die allgemeine Erkenntnis nach den Verhältnissen der Dinge; für Kant ist das, was betreffs der Dinge allgemein und allgemeingültig ist, Erkenntnis der Art, wie die Verstandesauffassung nicht umhin kann, den gegebenen Stoff der Empfindungen nach bestimmten Richtungslinien (Auffassung als Einheit, als Kausalität u. a.), sich zurechtzulegen. Die materiale Wahrheit besteht für Aristoteles wie für Kant in der Uebereinstimmung des Gedankens mit der Sache, der Erkenntnis mit ihren Objekten. Das bedeutet aber für jenen: das Denken richtet sich nach der Beschaffenheit der Sache; für diesen aber: die Objekte richten sich für uns nach der Beschaffenheit unseres Denkens, nämlich in erster Linie nach den Regeln des Verstandes, den Kategorien, weiterhin (worauf hier nur hingedeutet werden kann), nach den in der theoretischen Vernunft liegenden „Ideen“; die Erkenntnis stimmt mit den Objekten dadurch überein, daß sie ihnen die Richtungslinien, die in ihr selbst liegen, aufprägt und sie in ihnen wiederfindet.

Der charakteristische Gegensatz zwischen der antiken und der modernen Erkenntnistheorie liegt nach alledem

von den verschiedenen Seiten her deutlich zutage. Und doch läßt sich genauer betrachtet im letzten Grunde ein gemeinsames Moment, und zwar gerade in dem wesentlichsten Punkte nicht verkennen. In der abschließenden Position der aristotelischen Erkenntnislehre, der zufolge der Geist als die aktive Vernunft (νοῦς ἀπαθής oder ποιητικός durch seine Wirksamkeit die reinen Begriffe, die von der Wahrnehmungs- und Anschauungstätigkeit her gleichsam erst heranpräpariert sind, in der Seele nun wirklich erst als bewußte Denkinhalte auftreten und als oberste gestaltende Normen im Erkennen und Urteilen sich betätigen läßt, liegt schon etwas von der Leistung, welche bei Kant vermittels der Kategorien an dem gegebenen Stoff der Empfindungen einsetzt und auf Grund desselben erst ein wirkliches Urteilen und Denken ermöglicht.*)

10. Wer mit den modernen Inhalten und Methoden der philosophischen Disziplinen vertraut ist, wird unschwer bemerken, daß unter diesen abgesehen von der Logik keine hinsichtlich des Wesens und der Behandlung ihrer Probleme noch in so naher Fühlung mit den aristotelischen Grundlagen geblieben ist, wie gerade die Psychologie. Diese Tatsache tritt namentlich auch in den bei Aristoteles zu der Erkenntnislehre nebenhergehenden Erörterungen betreffs der Gesetzmäßigkeit der Bewußtseinsvorgänge heraus. Man erkennt dabei besonders deutlich seine Beflissenheit, den Zusammenhang und die Wechselwirkung des Seelischen mit dem Organischen und Physiologischen zu seinem Recht kommen zu lassen, ungeachtet des Umstandes, daß ihm gerade hierzu noch so gut wie alle wirklich sachlichen Grundlagen und Handhaben abgingen, und zwar hauptsächlich wegen der Unbekanntschaft mit den Funktionen des Nervensystems und Gehirns, an dessen Stelle für ihn eben das Herz die Bedeutung des psychophysischen Zentralorgans behauptet.

*) Weiteres über das hier behandelte Thema s. bei Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin 1907.

Unter der Wirkung dieser Bestrebung hat Aristoteles in der Psychologie namentlich die systematischen Grundlagen der Lehre von der Assoziation und Reproduktion geschaffen. Er weiß, daß Reproduktion immer durch Assoziation bedingt ist, die Bedingung der letzteren selbst aber liegt nach seiner Lehre entweder in der Aehnlichkeit der Vorstellungen oder in ihrem Kontrastverhältnis oder in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Im Verfolg dieser Untersuchungen hat Aristoteles namentlich die Verhältnisse der Reihenreproduktion schon genauer beobachtet und in Verbindung damit auch für die organische Grundlage eine bestimmtere Vorstellung zu gewinnen versucht. Die Erinnerung, und zwar sowohl die unwillkürliche, wie auch das „Besinnen" (das nach seiner Ansicht nur den Menschen im Vorzug vor den Tieren zukommt), ist ihm, so gut wie noch der heutigen Physiologie im wesentlichen, eine im geringeren Grade stattfindende Wiedererregung gewisser körperlicher Empfindungsorgane, nur daß bei ihm an Stelle der betreffenden cerebralen Partieen als Zentralorgan das Herz und als Leitungen die Kanäle des Blutes dienen müssen. Die Annahme solcher innerorganischen Bewegungen als Grundlage der Vorstellungsverbindungen hat denn bei Aristoteles auch bereits auf die Anfänge einer Vorstellungsmechanik geführt, der unter den modernen Versuchen einer solchen namentlich die Herbart'schen Ansichten mehrfach nahe kommen. Es wird u. a. gelehrt, die größere Bewegung verdränge die schwächere, oder: mehrere Inhalte desselben Sinnes können eine Verschmelzung bilden, also zugleich empfunden werden, während die Inhalte entgegengesetzter Sinne sich hemmen. Die kleinen und schwachen Bewegungen kommen namentlich vielfach im Traume zur Geltung, weil während des Schlafes die größeren, von denen sie gehemmt waren, verschwunden sind u. dergl. mehr.

11. In der Lehre von den Gemütsbewegungen geht die noch heute geläufige Bestimmung des Wesens

und Gegensatzes von Lust und Unlust gleichfalls bereits auf Aristoteles zurück. Das Lustgefühl beruht nach seiner Auffassung auf der ungehinderten Verwirklichung einer in der organischen Natur angelegten Beschaffenheit; Unlust dagegen ist das Innewerden einer Hemmung hinsichtlich eines derartigen Vorgangs. Vollverwirklichte Funktion und entsprechende Lust sind im Grunde dasselbe. Darum ist auch jede Empfindung notwendig mit Lust oder Unlust verknüpft, da mit ihr immer entweder Förderung oder Hemmung des vorhandenen natürlichen Zustandes gegeben ist. Die anhaltendste Lust gewährt aber, nach Aristoteles, die geistige Arbeit, schon deswegen, weil sie sich am längsten ohne Unterbrechung fortsetzen läßt. — Der allgemeine Begriff des Gefühls hat sich bei Aristoteles noch nicht von seinen spezielleren Fassungen herausgelöst. Außer den allgemeineren Bestimmungen über das Wesen von Lust und Unlust hat er aus diesem Gebiete nur noch die eigentlichen Affekte eingehender behandelt, diese aber nicht vom theoretisch-psychologischen Gesichtspunkt, sondern ausschließlich von dem des praktisch-rhetorischen Interesses und daher mehr nach ihrer Beziehung zum ethischen Verhalten des Menschen. Ihr psychologisches Wesen besteht für ihn in einer Mischung von Lust und Unlust, wobei jeweilen immer das eine der beiden Momente über das andere vorwiegt. Als überwiegende Lustaffekte behandelt er die Liebe, den Mut und das Wohlwollen; als Affekte der Unlust: Zorn, Haß, Furcht, Mitleid, Unwille, Neid, Verachtung, Scham, Eifersucht. Den Wert der Affekte für das geistige Leben stellt er ziemlich hoch und hält deshalb nicht ihre Unterdrückung für das Normale und der Sittlichkeit Günstige, sondern ihre Mäßigung. Von besonderem Interesse ist hierzu noch die Würdigung, die er dieser Seite des Gefühlslebens hinsichtlich ihrer Bedeutung für das ästhetische Verhalten, insbesondere für den Kunstgenuß zuteil werden läßt: ihre angemessene Erregung soll für diesen die psychologische Unterlage abgeben. Die ästhetische Wirkung eines Kunstwerks beruht im Sinne von

Aristoteles darauf, daß es auch solche Affekte, in denen das Moment der Unlust überwiegt, zu Quellen reiner Lust erheben kann, dadurch nämlich, daß die Seele im ästhetischen Verhalten sich von dem Drückenden, was der Affekt mit sich bringt, erleichtert fühlt und in einer fortgehenden Gemütsbewegung, die ihn zum vollständigen Bewußtsein bringt, sich allmählich von der Last desselben befreit. Und es ist keine bloße Analogie, wenn er diesen Vorgang vermittels eines von der Medizin herübergenommenen Begriffes bezeichnet, nämlich mit dem der Katharsis. Man verstand darunter den Prozeß der Aufregung und gleichsam Auskochung eines durch sein Uebermaß nachteiligen Stoffes durch den Verlauf der Krankheit, wodurch jener auf das mit der Gesundheit verträgliche Maß herabgesetzt wurde. Als eine psychologische Anwendung jenes Heilverfahrens kennt Aristoteles auch die Art, wie man gewisse seelische Aufregungszustände durch das Vorspielen orgiastischer, also noch mehr erregender Melodien zu kurieren suchte. Im Hinblick auf derartiges macht er nun von dem Begriffe der Katharsis eine sinnreiche Anwendung zur Erklärung der ästhetischen Wirkung tragischer Dichtungen. Laut der Erörterung im sechsten Kapitel seiner Poetik geht die Tragödie darauf aus, auf Grund der Art und Weise, wie sie ihre Gegenstände zur Darstellung bringt, „durch Furcht und Mitleid eine Katharsis der obigen Affekte zu erzielen (*δὶ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*). Zur richtigen und vollständigen Erklärung dieser seit den Tagen Lessings bis auf die Gegenwart viel behandelten Stelle ist erforderlich, daß man für den Begriff der tragischen Katharsis nicht nur *) an dem gleichnamigen medizinischen Vorgange sich orientiert, sondern auch noch hinzunimmt, daß ihrem Autor jedenfalls auch der Unterschied bekannt war, den die griechische Medizin zwischen der „Reinigung“ eines Krankheitsstoffes und

*) Mit J. Bernays, Ueber die aristotelische Theorie des Drama (Berlin 1880).

der völligen Ausscheidung desselben machte, welche letztere sie in ausdrücklichem Gegensatze zur Katharsis als „Kenosis“ (Entleerung) bezeichnete. Bei der Berücksichtigung dieses Gesichtspunkts fallen betreffs der bezeichneten Stelle alle diejenigen Erklärungen auf die Seite, welche die Wirkung der Tragödie als die vollständige Befreiung der Seele von den Affekten der Furcht und des Mitleids auffassen. Das Wesen der tragischen Katharsis liegt für Aristoteles nicht in der Ausscheidung (Kenosis) jener beiden Affekte, sondern in ihrer durch die ästhetische Wirkung des Geschauten bedingten Ermäßigung. Da die Tragödie ihrem Wesen nach durch den Stoff der Handlung in erster Linie die Erregung zweier überwiegender Unlustaffekte bedingt, so entsteht die Frage, wie es ihr dessen ungeachtet gelinge, Wohlgefallen hervorzurufen und sich so als Kunstwerk zu erweisen. Und die Antwort hierauf liegt für Aristoteles eben darin, daß jene Affekte in dem Zuschauer nicht bloß aufgeregt, sondern zugleich in der Weise geläutert werden, daß sie den Charakter von Unlustgefühlen verlieren und sich in Lustgefühle verwandeln. Ueber die Mittel, womit dies erreicht wird, ist weiter unten (bei Gelegenheit der Poetik) zu reden. Die psychologische Wirkung der Tragödie besteht also nach Aristoteles darin, daß sie die genannten Unlustaffekte in einen wohltuenden Fluß aufzulösen versteht, der während des ganzen Verlaufs der Handlung das Gefühl der fortgehenden Läuterung der Unlust bedingt, d. h. der zunehmenden Befreiung von dem, was er Drückendes hat, ohne deswegen den Affekt selbst aufzuheben.*)

12. In dem Wesen des Gefühls liegt für Aristoteles auch der Zusammenhang zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Seelenlebens. In Hinsicht der letzteren hat er das Wesen des Willens und sein Verhältnis einerseits zum Begehren, andererseits zur

*) Näheres darüber in der Abhandlung: „Zur Katharsisfrage“ in dem oben S. 72 Anm. 1 angegebenen Werke S. 163 ff.

menschlichen *Freiheit* rein psychologisch schon im Wesentlichen zutreffend bestimmt. Er unterscheidet zunächst zwischen der rein sinnlichen und der verstandesmäßigen Art des Begehrens: Jene (die Begierde ὄρεξις, ἐπιθυμία) ist immer gegeben mit der Empfindung, auf Grund des Umstandes, daß diese außer ihrem objektiven Inhalt auch eine subjektive Art der Anmutung (als angenehm oder unangenehm) besitzt, womit von selbst bedingt ist, daß das Empfundene unmittelbar *begehrt* oder *abgelehnt* wird. Für das Denken dagegen sind diese beiden Akte *vermittelt*, und zwar durch die an der Hand der Anschauungsbilder sich einstellende Ueberlegung betreffs dessen, was schließlich als annehmlich oder als das Gegenteil davon zu erwarten sei. In *diesem* Prozeß, dem des eigentlichen Wollens (βούλησις), liegt daher immer schon ein Schließen. Der wirkliche Eintritt aber desselben und damit der Handlung ist dann gegeben, wenn zu dem Begehren noch die Gewißheit der Macht hinzukommt, das Begehren unmittelbar ins Werk zu setzen. Die Handlung selbst nun vollzieht sich durch den Uebergang des Wollens in die *Bewegung*, und betreffs dieser hat Aristoteles auch schon die Frage zu beantworten gesucht, wie sie im Organismus selbst psychologisch und physiologisch bedingt ist. Da er das Nervensystem nicht kennt, so muß er sich hier freilich mit einer rein dialektischen Anwendung desjenigen behelfen, was er in der Naturphilosophie über das Wesen und die Bedingungen der Bewegung gelehrt hat, indem er die dort aufgewiesenen drei Faktoren derselben, nämlich das rein Aktive, das zugleich Aktive und Passive und das rein Passive als in Begleitung eines Willensvorgangs auch im Organismus sich einstellend aufzuzeigen sucht. Das Erste sieht er in dem Auftreten der Vorstellung eines realisierbaren Gutes, das Zweite in dem Begehrungsvermögen, das von jener angeregt wird und seinerseits die Fähigkeit hat, durch Einwirkung auf das Herz den psychophysischen Organismus in Bewegung zu setzen; das Dritte endlich in dem hierdurch bewegten Leibesglied (Hand, Mund u. dergl.) selber.

An der Lehre von der Freiheit des Wollens hält Aristoteles angesichts der Tatsache der Verantwortlichkeit fest, sucht aber namentlich den Begriff derselben mit der für ihn feststehenden Tatsache, daß jedes Wollen durch Motive bedingt ist, in Einklang zu halten. Als den zusammenfassenden Sinn seiner auf dieses Problem bezüglichen Erörterung kann man den Gedanken bezeichnen, Freiheit sei da, wo das letzte, ausschlaggebende Motiv nicht von außen, sondern aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst stammt, das sich in Wechselwirkung mit den Eindrücken ohne Zwang zu betätigen Veranlassung nimmt und sich sowohl der gegebenen Lage, als auch der Folgen seines Handelns vollbewußt ist. Es macht dem Philosophen freilich augenscheinlich große Mühe, diesen im wesentlichen indeterministischen Standpunkt gegenüber den deterministischen Bedenken aufrecht zu erhalten.*) Er nimmt namentlich Veranlassung, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Grenze zwischen Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit eine fließende ist: auch eine durch äußere Einflüsse veranlaßte Handlung muß als frei betrachtet werden, sofern das, was als Motiv von außen kommt, durch die Beschaffenheit des Charakters in der Persönlichkeit des Handelnden Anklang findet. Andererseits gibt es nach seiner Ansicht viele Handlungen, namentlich die durch Affekte bedingten, die zwischen freien und unfreien in der Mitte stehen. So reicht, wie man sieht, der *genetische* Charakter der aristotelischen Psychologie bis in die Erörterung der obersten und letzten Fragen dieses Gebiets hinein. Man darf sagen, daß Aristoteles zuerst wirklich die Handhabung dieses Gesichtspunkts für die Betrachtung des organischen und des Seelenlebens wirklich gelehrt hat — eine Fertigkeit, die freilich in der Folgezeit gerade bei denjenigen, die sich auf diesem Felde als seine Nachfolger betrachteten, bis gegen das spätere Mittelalter hin wieder verloren ging.

---

*) Näheres darüber bei Th. Gomperz a. a. O. S. 151 f.

V.

Ethik und Staatslehre.

---

1. Wie die theoretische, so muß auch die praktische Philosophie des Aristoteles zum Zwecke ihrer richtigen Würdigung in ihrem genetischen Zusammenhange mit den ihr voraufgehenden Anfängen dieser Wissenschaft betrachtet werden. Eine wirkliche Entwicklung des selbständigen ethischen Denkens beginnt für die Hellenen im fünften Jahrhundert v. Chr., in der Periode, welche man als die der Sophisten zu bezeichnen pflegt. Es ist die Zeit, in welcher die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und nach dem Grunde der ihm eigenen Evidenz und Verbindlichkeit zum erstenmal auch in die breiteren Strömungen des Volksbewußtseins getragen wird. Und zwar geschah dies zunächst an der Hand der Erwägung, mit welchem Rechte wohl die überlieferte Sitte und das staatliche Gesetz die anscheinend willenlose Unterordnung des Einzelnen und der Gesamtheit unter ihre Satzungen zu beanspruchen in der Lage seien, insbesondere, mit wie viel oder wenig Berechtigung jene Faktoren dem Individuum es verwehrten, lediglich vermittels der eigenen persönlichen Kraft und Befähigung sein Glück zu suchen. In die letztere Richtung wies den Menschen, wie die Anhänger der Sophisten hervorheben, die Natur; Gesetz, Recht und Sitte dagegen beruhten auf Konvention und Uebereinkunft, und noch dazu, wie einer unter ihnen betonte, auf dem Zusammenstehen der vielen

Schwachen gegen die wenigen Starken, die auf Grund des Naturrechts ihre persönliche Ueberlegenheit zur Geltung zu bringen suchten. Und wie vor dem politischen Gesetz, so sollte das natürliche Recht des Einzelnen in dem angegebenen Sinne auch vor dem überlieferten Sittengesetz das zu oberst Berechtigte sein, und Gesetz und Sitte ihm gegenüber nur relative Bedeutung haben, d. h. eine solche, die vor der naturgemäßen Auswirkung der kraftbegabten Persönlichkeit zurückzustehen habe.

2. Dem sophistischen Relativismus gegenüber war es nun Sokrates, der einen festen Wertmesser für das Ethische zu begründen suchte, und zwar durch den Hinweis auf die eigenartige Natur und Methode des Wissens. Das begriffliche Wissen ist für ihn die sichere Grundlage auch für das rechte Handeln. Recht oder gut handeln heißt daher bei ihm: auf Grund von Einsicht in das (begrifflich festgestellte) Wesen der Tugend handeln: sei doch jede Tugend nichts anderes als die Verwirklichung eines derartigen bestimmten Wissens, und nur an der Hand eines solchen könne sie auch mitgeteilt und gelehrt (anerzogen) werden, nicht aber durch Tradition und bloße Gewöhnung. Tapfer z. B. sei nicht schon der, welcher im Kampfe blind darauf losgeht, sondern wer die Einsicht erlangt hat von dem, was wahrhaft zu fürchten ist, und was nicht. Die Konsequenz dieser Theorie war der Satz: niemand handelt freiwillig unrecht, sondern jeder immer nur aus Mangel an Wissen, nämlich von dem, was wahrhaft nützt und was nicht. Denn das Gute fällt für Sokrates noch zusammen mit dem Nützlichen, nur daß er den wahren Nutzen in anderer Richtung suchte, als die Menge und die Sophisten, nicht in dem nämlich, was lediglich Behagen schafft, sondern was den Geist im Einklang hält mit sich selbst, in der Einheitlichkeit und Selbständigkeit der Persönlichkeit, gegründet auf das begriffliche Wissen, das von dem Schein, wie er von der unmittelbaren Lage und Umgebung kommt, unabhängig macht. Dieses Prinzip der Sittlichkeit bewährte

Sokrates allerdings mehr durch sein eigenes Handeln als durch den Inhalt seiner theoretischen Erörterungen und Gespräche, in denen die Gleichsetzung von Glück, Tugend und Wissen das letzte Wort hat, ohne daß über das positive Wesen des durch dieses erreichbaren Guten oder Glückes selbst etwas Eingehenderes bestimmt würde. Dabei war übrigens der Umkreis des Daseins, auf welchen Sokrates den Blick gerichtet hielt, die gegebene Welt selbst; lediglich innerhalb dieser und für diese hat der Mensch seine durch Erkenntnis geläuterte Persönlichkeit zu erwerben.

Eine Umbildung erfuhr nun seine Theorie einerseits dadurch, daß das, was er für den Inhalt jenes Gutes unausgesprochen ließ und nur durch seine Persönlichkeit vertrat, ausdrücklich in sie hineingetragen wurde. Die Selbständigkeit der Persönlichkeit interpretierte der eine seiner Schüler, Antisthenes, in dem Sinne der völligen Bedürfnislosigkeit, der Unabhängigkeit von allem, was über die elementarsten Naturbedürfnisse hinausgeht. Er begründet damit das Ideal eines innerhalb der Gesellschaft selbst künstlich wiederhergestellten Naturzustandes, der mit dem Streben nach Lust und Genuß auch alle Errungenschaften der Kultur von sich wies und sich als „Kynismus" zu der gebildeten Welt mit Bewußtsein in Gegensatz brachte. Ein anderer, Aristipp, erblickte dagegen den Inhalt des höchsten Guts ausdrücklich in der Lust oder dem Genuß, aber allerdings so, wie er durch die innere Selbständigkeit der gebildeten Persönlichkeit vermittels der Erkenntnis sich darbietet, so daß der Mensch auch in der Lust Herr seiner selbst und damit des feineren und dauernden Genusses versichert bleibt.

3. In eine ganz verschiedene Richtung weist andererseits die Fortbildung des sokratischen Moralgedankens bei P l a t o n. Die Selbständigkeit der Persönlichkeit vermittels des Wissens oder der Erkenntnis ist auch für ihn die Grundlage alles wahrhaft ethischen Verhaltens. Aber dieser Gedanke tritt bei ihm nicht, wie bei den eben

Genannten, unter die Wirkung sophistischer, sondern unter die pythagoreischer Motive; er verbindet ihn mit dem Ausblick auf ein übersinnliches Dasein, wozu der Mensch schon in diesem den Zugang zu gewinnen den Beruf habe. Platon lehrt infolgedessen, die wahre innere Selbständigkeit als höchstes Gut gewinne der Mensch erst durch das Wissen von einer überirdischen Wirklichkeit, die er im Aufblick zu der Welt des Idealen in sich selbst finde, und die ihn zu der umgebenden Welt in Gegensatz bringe. Die Vollkommenheit aber wird (nach Platon) erreicht dadurch, daß bei dieser Richtung nach oben die Seele selbst sich eins weiß und eins macht mit dem Wesen Gottes als des Urbildes der Schönheit und Güte. Hieraus ergibt sich von selbst, daß das Handeln nicht mehr in erster Linie geleitet wird von den Motiven des unmittelbaren Lebensdranges, sondern von dem Streben nach Herausbildung innerer Freiheit und Kraft, die für ihren Träger inmitten der umgebenden Wirklichkeit ein neues, höheres Dasein begründet und zum Ausdruck bringt. Dieses neue Leben ruht aber für Platon, der in diesem Punkte noch ganz Sokratiker ist, ausschließlich auf dem Erwerb der höchsten Erkenntnis, speziell auf der der Ideenwelt als der Welt der obersten Werte, und das Handeln gewinnt seine Normalität eben vermittels des Aufringens zu dieser, das sich vollzieht an der Hand des idealen Triebes der als Liebe (ἔρως) im höchsten Sinne dieses Wortes bezeichnet wird. Die Begierde und überhaupt das Verlangen nach zeitlichen Gütern wird unter der Wirkung dieser Stimmung und Lebenshaltung zurückgedrängt zugunsten des idealen Wollens, das dem Menschen als höchsten Preis seines Strebens das rechte Wissen in Aussicht stellt. So ist für Platon das Wissen, die Erkenntnis einer überweltlichen Wirklichkeit, wie sie sich in den Ideen darstellt, zugleich die Bedingung und das Ziel (der Lohn) des Ethischen. Unter der Wirkung dieser Stimmung führt die platonische Ethik den Menschen aus der Welt des konkreten Handelns heraus. Nicht die Vervollkommnung der gegebenen Welt als solcher ist hier das

Höchste, sondern die des einzelnen Menschen selbst, oder vielmehr nur einer bevorzugten Minderheit von einzelnen, die über die Wirkung egoistischer Motive hinaus sich aufzuschwingen vermögen zum Genusse der reinen Wahrheit und Schönheit selbst vermittels der spekulativen Erkenntnis. Seine Vollendung nun erhält der platonische Gedankengang durch den Hinweis auf das jenseitige Leben, zu dem die gegebene Welt für den Weisen die Vorbereitung ist. In der irdischen Welt hat er als solcher nichts zu wollen und zu suchen, als eben der Antrieb, der ihn darüber hinaushebt.

4. Aristoteles selbst ist nun mit Platon hinsichtlich des ethischen Ideals darin einverstanden, daß als das höchste Gut nicht die Lust im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, also nicht die bloße Behaglichkeit des Daseins anzusehen sei, sondern lediglich die Art von Befriedigung, die der Persönlichkeit erwächst aus dem Bewußtsein und Gefühl der Selbstbehauptung ihres geistigen Wesens gegenüber dem Sinnlichen und Utilistischen. Er hält auch, wie jener, dafür, daß diese Befriedigung im höchsten Sinne nur vermittels der Erkenntnis, und zwar höchster Art, also der philosophischen, sich erreichen lasse. Aber wie schon in der Ideenlehre, so läßt er auch in der Lehre vom höchsten Gut den für Platon so bedeutsamen Gegensatz der gegebenen Welt zu einer darüber hinausliegenden höheren Wirklichkeit fallen. Jene soll auch hier das letzte Wort haben, d. h. sie soll den Charakter des Idealen nicht, wie bei Platon, in unvollkommener Nachahmung des Höheren sondern in und mit ihrem eigenen, allgenugsamen Wesen besitzen. Nicht durch ein fortgehendes Herausringen aus der tatsächlichen Wirklichkeit soll dem Menschen das höchste Gut und der höchste Wert zufallen, sondern in der durch einen höchstwertigen Gesichtspunkt geleiteten unmittelbaren Beteiligung an dem gegebenen Dasein selbst. Die ideale Ausgestaltung des geistigen Wesens vermittels der Erkenntnis soll die Vollendung der Persönlichkeit lediglich als eines Gliedes dieser Welt bedingen; ein darüber hinausliegendes Ziel fällt hier außer

Betracht. Das Prinzip und der wesentliche Gehalt der aristotelischen Ethik liegt daher in noch erheblicherem Maße abseits von dem Geiste und der Stimmung des Platonismus, als es in seiner theoretischen Philosophie der Fall ist. Sie bewegt sich weit mehr in einer Richtung, wie sie früher bereits durch Demokrit angebahnt war, der die wahre Glückseligkeit des Menschen in der Ruhe der Seele erblickte, die aus ihrem normalen Verhalten zu der gegebenen Wirklichkeit hervorgeht und hauptsächlich durch das denkende Erkennen bedingt ist. In den Horizont dieser Denkweise wird die Frage von der Bestimmung des Menschen zurückverlegt, und die von Sokrates und Platon neu gewonnenen Gesichtspunkte werden nur mit diesem Vorbehalt anerkannt. War für Platon der Wert des Menschen unabhängig von seinem irdischen Glück, so fällt für Aristoteles dieses letztere in seinem obersten Sinne in eins mit dem obersten Werte des Menschen; das Eine bedingt für ihn unmittelbar das Andere. Die Frage von dem höchsten Gute ist daher hier wieder, wie für Sokrates die Frage von der Glückseligkeit (Eudämonie), und zwar in dem Sinne, wie sie für den Menschen als Glied der umgebenden Wirklichkeit zu haben und zu erstreben ist.

5. In der Beantwortung dieser Frage läßt sich Aristoteles wieder in erster Linie von seinem Blick für die gegebene Wirklichkeit leiten. Er führt aus: für den Menschen, wie er tatsächlich als Gattungswesen ist, muß es eine spezifische Art von Betätigung geben, also eine solche, worin seine eigenartige Natur als Mensch sich hervortut, und in deren reinster Herausarbeitung und Darstellung darum eben auch sein Beruf gesucht werden muß. Nur in der vollkommensten Erfüllung dieses wesentlich menschlichen Berufs kann für den Menschen auch das höchste Gut, also das Glück, liegen. Worin also muß es bestehen? Nicht im Reichtum und Sinnengenuß, denn diese Güter sind zufällig und wandelbar. Wie aber für jede Gattung von Wesen das Wohlbehagen in der

Verwirklichung der der Gattung als solcher wesenhaften Tätigkeit liegt, so auch für den Menschen. Daraus folgt zunächst, daß die Glückseligkeit ein Handeln sein muß, kein bloß passiver Zustand. Die Eigenart der spezifisch menschlichen Wirksamkeit aber (des ἔργον ἀνθρώπου) kann nur in der Funktion desjenigen geistigen Vermögens liegen, wodurch der Mensch eben Mensch ist, d. h. in seiner Vernunft. Das Glück für den Menschen liegt somit in der vernunftgemäßen Wirksamkeit der Seele (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον). Es besteht lediglich darin, daß diese stetig und in vollkommener Weise vonstatten geht. Und dieses Ideal der Vernunftbetätigung ist für Aristoteles das theoretisch erkennende und danach handelnde, im Wesentlichen also kontemplative Geistesleben des Denkers, das er ausdrücklich als den dem Menschen erreichbaren Anteil an dem Wesen und Glück des göttlichen Lebens bezeichnet, — im Grunde also diejenige Art des Lebens, welche er selbst führte. Und erst von diesem Gesichtspunkt aus kommen nun die sonst gewöhnlich zum Glücke gerechneten oder als das Glück selbst betrachteten Faktoren zur Bestimmung ihres Wertes mit in Betracht. Zuerst die sogenannten äußeren Güter, wie Wohlstand, Ehre, Familienleben, Freundschaft u. a. Nicht an letzter Stelle gehört hierher auch die Muße, die freilich nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck, als Erholung und Unterhaltung, die Kraft zur Arbeit anfrischt und in Dauer erhält. Sie alle müssen mitgegeben sein, wenn die eben bezeichnete oberste Aufgabe des Menschen in normaler und dauernder Weise geleistet werden soll, nur allerdings so, daß sie nicht aus Förderungen zu Hemmungen dieser Aufgabe werden; d. h. sie müssen in mittlerem Maße vorhanden sein, damit die denkende Betrachtung der Welt weder unter dem Drucke der Verhältnisse verkümmere, noch unter der ausschließlichen Sorge oder den fortgehenden Ablenkungen durch das Uebermaß jener Faktoren dauernd gehemmt werde. Wo nun alle diese Erfordernisse vereinigt sind, ist dann auch die Grundlage für die Dauer des

wahren Glücks gegeben; die Persönlichkeit besitzt dann die zu ihrem Glücke erforderliche Tauglichkeit oder Tugend (ἀρετή), die allein den guten Fortgang der dem Menschenwesen entsprechenden Regsamkeit gewährleisten kann. Man kann daher das höchste Gut auch bezeichnen als die Betätigung der Seele im Sinne der Tugend (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν).

Der alte Streit darüber, ob das höchste Gut in der Erkenntnis oder in der Lust bestehe, hat auf Grund der hier entwickelten Anschauung für Aristoteles keinen rechten Sinn mehr. Es gibt für ihn keine andere wahre Lust, als eben die Vernunfttätigkeit. Wo diese, und damit das normale Handeln, gut vonstatten geht, kommt die Lust von selbst dazu, wie bei der Pflanze die Blüte zum Wachstum, oder bei der Jugendblüte die Schönheit. Den obersten Wertmesser des Glücks kann hiernach im Sinne des Aristoteles die Lust so wenig abgeben, wie es für Platon der Fall war. Der Wert des Lebens bestimmt sich auch nicht nach den in ihr erreichten Graden, sondern der Wert der Lust selbst wird bestimmt durch die Art des Lebens oder der Wirksamkeit, aus der sie entspringt, und der sie selbst durch ihren belebenden Einfluß wieder Vorschub leistet. Denn in dem Verlangen nach Leben liegt von selbst schon das Streben nach Lust, und Leben ist an sich schon Tätigkeit. Auch die sinnlichen Freuden sind berechtigt, wenn sie der Tüchtigkeit (Tugend) und dem normalen Streben und Wirken keinen Eintrag tun.

6. Tüchtigkeit oder Tugend ist somit für Aristoteles die Grundlage, auf der sich die normale Lebenswirkung des Menschen, und damit sein Glück zu erheben hat. In der Bestimmung ihres Wesens selbst hat er nun das Verdienst, der Erste zu sein, der hier über den sokratischen Intellektualismus wirklich hinausführte. Er bewährt dabei wieder seinen geschärften Blick für die Naturgrundlage des Menschen auch hinsichtlich des Ethischen, indem er das Wesen der Tugend nicht mehr ausschließlich als eine Wirkung des rechten Wissens auffaßte,

sondern für ihre Betrachtung die eigenartige Bedeutung des Gemüts (ἦθος) in den Vordergrund stellte. Er weist darauf hin, daß die Mehrzahl der Tugenden nicht auf der Vollkommenheit des intellektuellen Faktors, sondern auf der des Willens- und Gefühlslebens beruht, und daß man deshalb zwischen Tugenden des Verstandes und und solchen des Gemüts, zwischen dianoëtischen und ethischen Tugenden unterscheiden müsse. Das Gemeinsame für beide Arten liegt nach ihm darin, daß sie dauernde Bestimmtheiten (ἕξεις, habitus) des persönlichen Wesens ausmachen, also Richtungen im Sinne von bleibenden Grundlagen zu bestimmten Arten von Handlungen. Sie unterscheiden sich aber, was Wesen und Grundlage betrifft, dadurch, daß die dianoëtische Tugend aus Erfahrung und Bildung entspringt, die ethische dagegen aus praktischer Gewöhnung an das ihr entsprechende Handeln erwachsen muß. Vorwiegend vom Verstande bedingt, also dianoëtisch, sind unter den Tugenden im Grunde nur zwei, nämlich Weisheit (σοφία) und praktische Klugheit (φρόνησις), je nachdem das normale Handeln mehr aus philosophischer Einsicht oder mehr aus praktischer Erfahrung und Geübtheit hervorgeht. Die Weisheit bekundet sich sowohl als Vernunft, welche die obersten Prinzipien der Dinge erfaßt, wie auch als wissenschaftliches Verhalten, das aus jenen die in den besonderen Wissensgebieten enthaltenen Wahrheiten abzuleiten weiß; die praktische Klugheit in den verschiedenen Formen, wie der die gegebenen Verhältnisse auffassende praktische Blick in privaten, wie in öffentlichen Dingen das Richtige und Vernunftgemäße herauszufinden versteht. Die ethische Tugend aber und die Einsicht, wie Aristoteles lehrt, bedingen sich gegenseitig. Zu dem, was die Letztere als das normale Handeln bezeichnet, gibt die Erstere die Richtung vermittels des Willens. Tugend also und Einsicht entwickeln und fördern sich miteinander, und zwar beide in stetigem Fortschritt, der wesentlich durch Uebung bedingt ist, daher zur Erlangung der Tugend ihre Heranbildung durch Erziehung

erfordert wird. Die ethische Tugend besitzt niemand von Natur, weil „kein natürliches Sein durch Gewöhnung verändert wird“; wohl aber liegt in der menschlichen Natur von Haus aus eine Geneigtheit, sie anzunehmen und durch Gewöhnung zu vollenden. Ihr eigentliches Wesen aber besteht in der auf die bezeichnete Weise erworbenen dauernden Unterwerfung der niederen Triebe und Seelenkräfte und der durch sie bedingten Affekte und Handlungen unter dasjenige, was die Vernunft als das Rechte und Gute vorschreibt, also in der Begründung eines Habitus, kraft dessen das erkannte Gute auch stetig gewollt, und lediglich um seiner selbst willen (also nicht aus selbstsüchtigen Motiven), mit dauernd gewordenem Vorsatz erstrebt wird. Der Wertmesser ferner hinsichtlich des Grades der erlangten Eingewöhnung in ein bestimmtes sittliches Handeln wird von der Art des Gefühls gegeben, wovon seine Ausübung begleitet ist; es kommt darauf an, ob z. B. die erworbene Enthaltsamkeit gern oder ungern bewährt wird.

Die grundlegende Möglichkeit weiter für die Herausbildung der Tugend in diesem Sinne sieht Aristoteles in der für ihn unzweifelhaften Tatsache der menschlichen Freiheit. Der freie Wille des Menschen besteht, nach seiner Lehre, in der Fähigkeit, die Begierden, die von Haus aus der Vernunfteinsicht widerstreben und doch dazu bestimmt sind, ihr unterworfen zu werden, zu diesem Gehorsam zu bringen. Dies wird ermöglicht vermittels der durch die Vernunft geleiteten Ueberlegung, d. h. der Besinnung auf das Gute und auf alles, was dessen Verwirklichung in unsere Hand legt. Aus dieser Besinnung entspringt das vorsätzliche Handeln, aus dessen wiederholter, im Sinne des erkannten Guten geleiteten Verwirklichung eben die dauernde Gewöhnung an normales Verhalten, d. h. die Tugend, erst erwachsen muß, die dann, zur zweiten Natur geworden, im einzelnen Falle der jedesmaligen besonderen Entschließung (d. h. des spontanen Willensaktes) nicht mehr bedarf. Ohne diese ursprüngliche Freiwilligkeit der Tugend

gäbe es keine sittliche Zurechnung. Die gegenteilige Ansicht, also den ethischen Determinismus, sucht Aristoteles durch eine eingehende Analyse dessen, was in den menschlichen Handlungen als freiwillig, unfreiwillig oder als ein Mittleres zwischen beiden anzusehen sei, zu widerlegen. Er führt aus: man darf, um über Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit einer Handlung zu urteilen, nicht lediglich (wie einst Sokrates) darauf abstellen, ob der Handelnde das richtige Wissen betreffs des Sachverhalts gehabt habe oder nicht. Denn es gibt, wie die Erfahrung zeigt, vielfach auch einen Besitz des Wissens ohne seine Verwertung und Anwendung, ja sogar ein Handeln wider besseres Wissen; andererseits ist ein Handeln aus Unwissenheit deswegen nicht immer schon ein blindes und unfreiwilliges. Das entscheidende Moment hinsichtlich jener Beurteilung besteht vielmehr darin, ob der wirkliche Anstoß zum Handeln für den Einzelnen in diesem selbst liegt oder nicht, ob das ausschlaggebende Motiv aus dem eigenen (der vernünftigen Ueberlegung fähigen) Innern kommt oder ob man ohne eine derartige Gegenwirkung gegen die äußeren Umstände lediglich deren Zwange unterlegen ist. Aber auch das von außen herantretende Motiv kann einer Handlung den Charakter der Freiwilligkeit geben, wenn die Persönlichkeit des Handelnden es mit Bewußtsein zu dem ihrigen gemacht hat. Daher darf man auch zur Rechtfertigung einer Handlung sich nicht einfach darauf berufen, daß man seinem eigenen Wesen und Willen (Charakter) nach nicht anders habe handeln können. Denn die Eigenart der Willensbeschaffenheit ist ihrerseits wieder das Werk eines Jeden selbst; sie bildet sich in der Richtung des Guten oder Schlechten immer erst heraus auf Grund des Umstandes, daß, wer im Besitz des Wissens vom Guten ist, es auch in der Hand hat, seine einzelnen Handlungen nach Maßgabe desselben zu gestalten oder sich dessen zu entschlagen. Auch dem Lasterhaften, der schließlich gar nicht mehr anders kann als schlecht handeln, können und müssen daher seine Taten immer wieder als sein eigenes Werk zugerechnet werden.

Die letzte Frage hinsichtlich des Wesens der Tugend und Sittlichkeit ist die nach dem Kennzeichen, woran ihr Besitz sich im praktischen Handeln nach außen zu Tage legt. Ihre Beantwortung ergibt sich aus der Einsicht in die durchgreifende Art und Weise, wie die Vernunft sich in der Regelung und Beherrschung der verschiedenartigen Begierden zur Geltung bringt. Die Begierden, wo sie ungehemmt wirken, geben dem Handeln die Richtung zum Extrem und die Herrschaft der Vernunft über sie bewährt sich in einer hierauf bezüglichen Hemmung. Das Wesen der Tugend nun, sofern es in dieser Herrschaft der Vernunft über das Begehren liegt, bekundet sich immer als das Einhalten der richtigen Mitte (μεσότης) zwischen den Extremen des Zuviel und des Zuwenig: sie erscheint als Ebenmaß im Gegensatz zu Uebermaß und Mangel, oder genauer: jede einzelne Tugend ist der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden, welche sich ihrerseits wie das Ueberschreiten des richtigen Maßes zum Zurückbleiben hinter ihm verhalten. Tapferkeit z. B. (wahren Mut) zeigt derjenige, der sich gleich weit entfernt zu halten weiß von Tollkühnheit und Verzagtheit; Selbstbeherrschung ist die richtige Mitte zwischen Genußsucht und geistigem Stumpfsinn, Hochherzigkeit die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmut, Sanftmut die zwischen Jähzorn und Indolenz usw. Die eingehendste Erörterung ist unter den einzelnen Tugenden der Gerechtigkeit gewidmet. Sie erscheint im weiteren Sinne gefaßt als die Zusammenfassung aller Tugenden in Bezug auf das Verhalten des Einzelnen gegen seine Mitmenschen im Interesse von deren Wohlergehen, im engeren ist sie die Durchführung des Prinzips der Gleichheit als der Grundlage und des Zusammenhalts für das Gemeinwesen. In diesem letzteren Sinne ist sie zugleich die Einhaltung der richtigen Mitte in der Zuteilung von Vorteilen und Nachteilen; sie läßt in dieser Hinsicht jedem das zukommen, was ihm gebührt. Je nachdem es sich hierbei weiter (positiv) um Zuerkennung bürgerlicher Vorteile und gemeinsamen Besitzes oder (negativ)

um Verhütung von Rechtsverletzungen handelt, erweist sie sich entweder als austeilende oder als ausgleichende Gerechtigkeit. Beide Arten beruhen auf dem Gesetze der Gleichheit und zwar in dem Sinne, daß bei der Verteilung von Gütern nicht jeder gleichviel, sondern nur so viel zu beanspruchen hat, als er verdient, bei Rechtsverletzungen dagegen, sowie im Falle von Verträgen jeder, der Unrecht tat, so viel Nachteil zu erleiden hat, als er sich unberechtigten Vorteil zu verschaffen wußte. Bei der Anwendung dieser Grundsätze auf den öffentlichen Rechtszustand macht sich außerdem der Unterschied des natürlichen und des gesetzlichen (bestehenden) Rechtes geltend. Das letztere beruht auf Satzung, also auf Vereinbarung über besondere gegebene Verhältnisse, das erstere dagegen ist überall von gleicher Geltung und unabhängig von der Meinung und den dadurch bedingten Schwankungen. Es tritt in Wirksamkeit, wo es sich im konkreten Falle um Ergänzung von Lücken und um Ausgleichung von Unbilligkeiten im bestehenden gesetzlichen Recht handelt; die Gerechtigkeit bewährt sich unter seinem Einflusse als Billigkeit. In dieser Erörterung des Verhältnisses zwischen dem natürlichen und satzungsmäßigen Recht sucht der Philosoph den ursprünglichen Gegensatz dieser beiden Begriffe, der ehedem zuerst vonseiten der Sophistik und zwar lediglich negativ, d. h. zu Ungunsten des historisch erwachsenen Rechts hervorgekehrt wurde, auf eine im positiven Sinne fruchtbare Formel zu bringen.

7. Zur Charakteristik und Würdigung der aristotelischen Ethik im allgemeinen sind namentlich zwei ihrer Eigentümlichkeiten im Auge zu behalten. Die eine liegt in dem Unterschiede des Wertes, den er zwischen den dianoëtischen und ethischen Tugenden aufstellt, sofern er jene diesen gegenüber als die höheren und am meisten beglückenden kennzeichnet. In Gemäßheit der Ansicht, daß unter den verschiedenen seelischen Seiten des menschlichen Wesens die Vernunft die vornehmste sei, ist ihm die „Theorie“, d. h. das wissenschaftlich-theoretische

Verhalten als dauernde Bestimmtheit des persönlichen Wesens das Edelste was es gibt: sie wird rein um ihrer selbst willen (ohne Rücksicht auf äußere Vorteile und dergl.) bewährt; sie ist als Tätigkeit die anhaltendste und am wenigsten ermüdende, und vor allem: sie erhält den Menschen unabhängiger und selbständiger als jede andere zum Beruf oder Lebenszweck erhobene Beschäftigung und bringt ihn überhaupt dem reinen Glück, der ungetrübten Seligkeit, wie sie vollständig nur der Gottheit zukommt, am nächsten. Die andere charakteristische Haupteigenschaft dieser Ethik liegt in der Bestimmung des Wesens der ethischen Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen und der darauf gegründeten Beschreibung der einzelnen Tugenden selbst. Die aristotelische Lebensanschauung im großen Ganzen steht unter dem Gesichtspunkte des juste milieu, des Wandelns in der „richtigen Mitte“. Von hier aus ergibt sich die richtige Abschätzung ihres Wertes. Aristoteles sagt zwar ausdrücklich, die Tugend in der hier bezeichneten Bedeutung sei nichts Leichtes, weil es überall schwer sei, das Mittelmaß im Handeln zu treffen und einzuhalten. Aber die Ideale selbst, die seine Tugendlehre aufstellt, sind in der Hauptsache doch geistige Annehmlichkeiten, und für den Begriff vom Werte des Lebens, von dem sie getragen ist, ist nicht in erster Linie der Kampf und das Ringen wesentlich, sondern die geistige Energie in der Form verständiger Benutzung und Verwertung eines begabten Naturells und behaglicher äußerer Verhältnisse. Auch die Lehre von der Freiheit des Handelns hat letzten Endes nur die Bedeutung, die Möglichkeit eines derartigen Verhaltens als des Ideals menschenwürdiger Lebensführung ins Licht zu setzen. Denselben Eindruck gewinnt man, wenn man das mit feinem, zugleich psychologischen und weltmännischen Verständnis aufgestellte Verzeichnis von ethischen Tugenden bei Aristoteles in Augenschein nimmt: Mut, Selbstbeherrschung, Liberalität und vornehmer Sinn, Ehrgefühl, Gelassenheit, Verträglichkeit, geselliger Takt, Redlichkeit und Gerechtigkeit. Diese Aufzählung umschreibt

das Ideal der gesellschaftlichen Ehrbarkeit (und zwar ausschließlich im Hinblick auf die männliche Hälfte der menschlichen Gemeinschaft), und läßt erkennen, daß der letzte maßgebende Wertunterschied für den Philosophen durch die Einteilung der Menschen in edle und gemeine Naturen gegeben ist. Sie betont insbesondere die Vornehmheit der Gesinnung als das Durchgreifende in aller besonderen Tugend. Dagegen fehlt eine Anzahl von Vorzügen, wodurch das innere Leben, dessen Selbständigkeit und Kraft gegenüber den äußeren Einflüssen Aristoteles überhaupt, abgesehen von der „Theorie", erheblich unterschätzt hat, erst seinen rechten Wert erhält, Eigenschaften wie Menschenliebe, Selbstverleugnung, Demut und Vertrauen. Aristoteles ist eben in dieser Beziehung der Vertreter des Hellenentums im vierten Jahrhundert, welches über der Freude an seinen ästhetischen Idealen die tieferen Schatten der gegebenen Wirklichkeit nicht mehr zu sehen verlangt oder in ihnen lediglich die unerfreuliche Existenz des Gemeinen und Niedrigen zu erblicken vermag, und überhaupt Ideale nur kennt für eine begünstigte Minderheit. Das Ideal der Liebe wird bei Aristoteles vertreten durch das der Freundschaft deren feinsinniger und liebenswürdiger Darstellung er zwei Bücher seiner Ethik gewidmet hat. Teilweise als Ersatz für jenes Ideal erscheint sie dort, sofern sie im höchsten Sinne gefaßt wird nicht als bloße Stimmung und Gesinnung, sondern als dauernde Bewährung und gegenseitiges lebendiges Wirken zwischen Guten; sie wird bezeichnet als die Ausdehnung der Selbstliebe auf den andern und die ideale Selbstliebe aufgefaßt als Vernunftliebe und auf Grund dessen als ein Wirken aus Vernunftzwecken, also für das Allgemeine. Hierher gehören auch Aeußerungen wie die, daß gerade der Glückliche der Freundschaft bedürfe, um wohltun zu können; dem Empfangenden gegenüber sei der Gebende und Helfende immer im Vorteil, weil er den Vorzug habe, etwas wirken zu können, ähnlich wie der Künstler im Verhältnis zu seinem Werke; ferner, was die Gerechtigkeit fordere, das

gewähre (freiwillig) im höchsten Maße die Freundschaft. Unter den drei Arten der Freundschaft, die sich ergeben, je nachdem als Ziel und Zusammenhalt der Gemeinschaft das Gute, das Nützliche oder das Angenehme heraustritt, wird die auf das Gute gerichtete am höchsten gestellt. Der Unterschied aber zwischen den beiden bezeichneten Standpunkten tritt heraus in dem Hinweise darauf, daß zur Freundschaft gegenseitige Gleichheit oder wenigstens Aehnlichkeit in Bezug auf innere Vorzüge gehöre, sodaß beide Teile an Wert einander gleichstehen; ferner, daß sie sich nicht auf viele ausdehnen könne; daß jeder Teil von dem anderen an Liebe und Freundschaft so viel zu beanspruchen habe, als er ihm wert sei u. a. —

8. Wie aus allem Bisherigen hervorgeht, ist Aristoteles darüber im Klaren, daß die Heranbildung des Menschen zur Sittlichkeit darauf beruht, daß sein Wesen von Natur auf Gemeinschaft angelegt ist. Darum ist ihm auch die organisierte Gemeinschaft die naturgemäße Einrichtung zur Erreichung des moralischen Zweckes, und die Theorie seiner Ethik hat dementsprechend ihren Gipfelpunkt in der Politik oder Lehre vom Staat. Den sophistischen und verwandten Ansichten gegenüber, welche im Wesen des Staates nur die Beschränkung der persönlichen Freiheit erblicken und ihn daher entweder für ein notwendiges Uebel oder gar für das halten, was besser nicht wäre, vertritt er mit Entschiedenheit die Einsicht, der Staat entspringe einem im Wesen des Menschen liegenden Entwicklungsgesetz und sei das vollkommenste Organ zur Erfüllung des obersten Lebenszwecks, wie er sich denn auch naturgemäß von der Familie und der Gemeinde aufwärts zu seinem diese selbst wieder umfassenden Bestande ausgebildet habe. Zum genauen Verständnis dieser und der daran anschließenden Theorie ist allerdings von vornherein zu bemerken, daß der Begriff des Staats für Aristoteles sich im Wesentlichen deckt mit dem eines nicht zu kleinen, selbständigen städtischen Gemeinwesens und keineswegs mit dem der Nation in eins

fällt. Der Philosoph hat an dieser Vorstellung des „Stadtstaates“ noch festgehalten zu einer Zeit, in der sie sich dem Entstehen eigentlicher Territorialstaaten gegenüber bereits auszuleben begann. Die Verwirklichung seiner Ansicht vom Lebensideal schien ihm wohl von persönlichen Erfahrungen her vonseiten jener älteren politischen Ausgestaltung gesicherter als vonseiten der neuaufkommenden. Zu dem, was als der Zweck des Staates und betreffs der Möglichkeit seiner Erreichung ausgeführt wird, ist außerdem darauf hinzuweisen, daß für Aritoteles, wie für den Hellenen überhaupt, die Bestimmung und der Wert des wahren Staatsbürgers nicht in der Arbeit im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes liegt, sondern in der Muße, die ihm gestattet, seine Persönlichkeit im Verkehr, in der Wissenschaft und nicht zum Mindesten im Anteil am Staatsleben zur Geltung zu bringen. Insbesondere setzt seine Staatstheorie (im ausdrücklichen Gegensatz zu anderweitigen bereits hervorgetretenen Ansichten) das Bestehen eines Sklavenstandes als der arbeitenden und als solche nicht unmittelbar unter dem Zwecke des Staates stehenden Klasse voraus. In Konsequenz dieser Anschauung weigert sie, — und zwar wieder in Uebereinstimmung mit der allgemeinen hellenischen oder wenigstens athenischen Stimmung — die Anerkennung als Vollbürger auch denjenigen freien Mitbürgern des Staats, die überhaupt von der Arbeit ihrer Hände leben, und unter diese als „Banausen“ werden selbst die Künstler gerechnet. Der Gegensatz des rein hellenischen Wesens zu dem des Sklaven, Banausen und „Barbaren“ (d. h. Nichtgriechen überhaupt), ist für Aristoteles in seiner Staatslehre überhaupt durchgreifend und grundlegend gewesen. Die drei letzteren Klassen sind zufolge seiner durchaus aristokratischen Ansicht von Natur nur zum Dienen geeignet und deshalb naturgemäß von jedem Anteil an der Herrschaft ausgeschlossen.

Der Zweck des Staates ist nun nach Aristoteles nicht ausschließlich der Schutz oder der Nutzen sondern auch die fortgehende Erziehung seiner Bürger: er ist das

konkrete Mittel zur Verwirklichung des ethischen Ideals für möglichst viele Individuen zugleich. Sittlichkeit für den Einzelnen und die Gesamtheit gilt ihm überhaupt nicht für erreichbar ohne direkte Mitwirkung des Staats; insbesondere die Tugend der Gerechtigkeit sei an das Bestehen des Staates gebunden. Denn das Hauptmittel zur Tugend sei Gewöhnung, und diese nicht erreichbar ohne eine vernunftgemäße Autorität, die zugleich die Gewalt habe, zu dem Erforderlichen zu zwingen.

9. Ganz im Sinne ferner seiner genetischen Denkweise ist für Aristoteles der Staat das höchste der organisch naturgemäßen Gebilde. Ausdrücklich wird auch für ihn der oberste metaphysische Grundsatz alles organischen Werdens als gültig hingestellt, daß das, was der Entstehung nach das Spätere, der Idee und dem Wesen nach das Frühere sei. Der Zug nach Staatenbildung liegt hiernach im Menschen von Natur (der Mensch als solcher ist ein *ζῶον πολιτικόν*); der Staat ist seine Bestimmung, und dieses Wesensgesetz in der menschlichen Natur treibt dann auf Verwirklichung des Staatsgebildes hin. Zum vollen Verständnis dessen ist nun wiederum eins nicht zu übersehen, nämlich daß bei Aristoteles im Begriff und der Aufgabe des Staats noch manches enthalten ist, was heute selbständig ihm gegenüber, wenn auch immer zu ihm in irgend welcher festen Beziehung steht: soziale und religiöse Ordnungen, Erziehungseinrichtungen u. a. Und mit diesem Punkt hängt es denn weiter auch zusammen, daß Aristoteles den Staat in seiner Verwirklichung als ein dem Umfange nach sehr beschränktes Gemeinwesen betrachtet. Er macht, wie die antike Staatslehre überhaupt, keinen Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft.

Die Behandlung des Staatsbegriffs unter dem Gesichtspunkte des Organischen ergibt weiter die Anschauung, daß die verschiedenen Berufe innerhalb desselben sich zueinander verhalten, wie die Teile des Körpers. Wie bei diesem (nach Aristoteles) zwei spezifisch verschiedene

Bestandteile einander zugeordnet sind, gleichteilige und ungleichteilige und zwar so, daß die einen die Unterlage bilden für die Funktion der andern, — so ist auch für die Existenz des Staates die Ungleichheit seiner Bestandteile eine Lebensbedingung, der Unterschied nämlich zwischen der Masse der Gehorchenden und der Auslese derer, welche die Regierung haben. Der vorhin bezeichnete Gesichtspunkt von dem Wert und dem gegenseitigen Verhältnis der Arbeit und der Muße modifiziert nun das Verhältnis dieser beiden Klassen selbst in der Weise, daß die Regierungsfähigkeit lediglich auf seiten der nicht „Arbeitenden", d. h. der lediglich intellektuell Wirkenden gesucht wird.

Wie für die Natur, so gilt bei Aristoteles auch für den Staat, daß das in ihm waltende organische Naturgesetz das Beste, worauf es hinstrebt, nur beim vollständigen Vorhandensein der günstigen Bedingungen erreichen kann. Nicht jeder Staat kann daher die beste Verfassung haben, sondern nur derjenige, dessen Menschenmaterial hierfür am besten geeignet ist. Und dies wird der sein, bei dem, wie bei dem besten Körper, das Gleichgewicht und die Symmetrie zwischen den Funktionen der verschiedenen Teile am vollkommensten ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich für Aristoteles die Art der Würdigung für die historisch entwickelten Staats- und Verfassungsformen. Charakteristisch ist dabei außerdem, daß die Normalformen der Staatsverfassung als Erweiterungen der normalen Familienverhältnisse erscheinen. Als gute Staatsformen gelten das Königtum, die Aristokratie und die (nichtdemokratische) Republik oder „Politie". Sie entsprechen hinsichtlich des Verhältnisses von Regierenden und Regierten (in der angegebenen Reihenfolge) dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, zwischen Mann und Frau, zwischen Geschwistern untereinander. Als innormale Gegenbilder aber dieser, oder als „Ausschreitungen" (*παρεκβάσεις*) werden aufgeführt die Tyrannis, Oligarchie und die Demokratie, deren bezügliche Beschaffenheiten nach der gleichen

Analogie (von innormalen Familienverhältnissen her) sich müssen veranschaulichen lassen. Die drei letzteren fallen für Aristoteles aus dem normalen Gleichgewicht der staatsbildenden Faktoren heraus, weil die erstgenannte die Person des Herrschers über den Zweck des Staates als solchen setzt, die Oligarchie für die Staatsleitung ausschließlich die Klasse der Reichen bevorzugt, die Demokratie aber die Idee der individuellen Freiheit und damit das Wohlergehen der großen Masse über das ihr zukommende Maß hinaus zum Normgebenden für die Verfassung macht. Alle drei verstoßen sonach auch gegen die Idee der Gerechtigkeit. Die rechte Mitte zwischen Oligarchie und Demokratie und zugleich die beste Grundlage für den gesicherten Bestand des Staatswesens erblickt Aristoteles in der Herrschaft und dem numerischen Vorwiegen des M i t t e l s t a n d e s, als dessen solideste Repräsentation er übrigens die ackerbauende Bevölkerung mit Einschluß des Großgrundbesitzes betrachtet. Wie in seiner Ethik, so gilt auch für seine Politik die Mitte zwischen zwei Extremen für den beseelten Gesamtorganismus als das normale Verhalten und als die Gewähr des Bestandes.

Das eigentliche Staatsideal selbst, wie es durch diese Voraussetzungen bedingt ist, findet übrigens Aristoteles unter den historischen Formen, die ihm vorlagen, bei keiner ausreichend verwirklicht, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die athenische Verfassung seiner Zeit ihm den Ausbau in der normalen Richtung annähernd darzubieten scheint.*) Er ist ein entschiedener Vertreter der Volkssouveränität, weil nach seiner Ansicht in einem hierauf begründeten Staate jeder Einzelne am besten in der Lage ist, nach Maßgabe seiner Befähigung zum Gedeihen des Ganzen beizutragen; in der Beurteilung des wahrhaft Rechten und Nützlichen, meint er, mag der Einzelne als solcher im gegebenen Falle immerhin hinter

*) Vgl. W. Oncken, die Staatslehre des Aristoteles (Leipzig 1875) II, 72.

dem Kenner zurückstehen; alle zusammen haben aber dennoch entweder ein besseres oder wenigstens kein schlechteres Urteil als dieser. Nur soll die Art, wie jene Souveränität sich betätigt, bestimmt sein durch die Rücksicht auf den obersten Zweck des Staates und durch das Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit; das gegenseitige Zusammenwirken der Bürger eines staatlichen Gemeinwesens wird geradezu unter den Begriff und Gesichtspunkt der Freundschaft gestellt, was bei der vorausgesetzten relativen Kleinheit der einzelnen Staaten ja auch weniger utopisch erscheint, als es angesichts moderner Verhältnisse der Fall sein würde. Außerdem soll das Volk als solches zwar an Beratung und Beschlußfassung Anteil haben, nicht aber (von Ausnahmefällen abgesehen) an der Exekutive; und dies alles noch unter der (freilich sehr dehnbaren) Voraussetzung, daß es als Ganzes selbst schon eine höhere Kulturstufe erreicht habe. Das Staatsideal des Aristoteles ist daher trotz seines Vertrauens auf das souveräne Volk doch eben nicht die Demokratie, sondern eine geläuterte Aristokratie, auch wohl eine Monarchie, nur nicht eine solche, worin die Vornehmheit der Geburt den Zutritt zur herrschenden Klasse verleiht, sondern der persönliche Wert, der sich bekundet in der Vereinigung der bürgerlichen mit der sittlichen Tugend.

VI.

Kunsttheorie.

1. Für die Philosophie der Kunst hat sich Aristoteles ebenfalls als bahnbrechender Denker erwiesen, und zwar in erster Linie dadurch, daß er zuerst mit Bestimmtheit und Bewußtsein die Aesthetik (wenn auch noch nicht unter diesem Namen) als eine besondere Disziplin und Aufgabe der philosophischen Betrachtungsweise aufzeigte. Neben den Werken der Natur und den Schöpfungen des Gemeinschaftslebens stehen ihm als ein Gebiet eigenen Charakters die künstlerischen Hervorbringungen, daher die hierauf bezügliche Wissenschaft sich von jenen beiden (der theoretischen und der praktischen) als die „poietische" (hervorbringende) unterscheidet. Ihre Betrachtung beginnt er nun nicht, wie die neuere Aesthetik, etwa mit der Analyse des Schönheitsbegriffs; denn er blickt, wie überall, so auch hier, nicht in erster Linie auf die gleichsam über den Gegenständen schwebenden Allgemeinbegriffe, sondern auf die Art und Weise, wie diese in den konkreten Dingen der Wirklichkeit verkörpert heraustreten. Die Frage, von der er ausgeht, ist die nach dem Wesen der Kunst, aus dessen Bestimmung sich ihm die Eigenschaften des Kunstschönen als darin eingeschlossen mit ergeben. Was er außerhalb dieses Gebietes gelegentlich von dem Schönen sagt, daß er seinem allgemeinen Begriffe nach noch nicht hinreichend weder von dem Guten, noch andererseits von dem Zweckmäßigen

zu sondern beflissen ist, kann hierneben außer Betracht bleiben.

2. Angeregt wahrscheinlich durch die ziemlich abschätzige Art und Weise, wie Platon den Wahrheitsgehalt der Dichterwerke als bloßer „Nachahmungen“ der sinnlichen Dinge zu dem der philosophischen Betrachtungen in Gegensatz stellte, erhebt Aristoteles zum ersten Male mit zielbewußter Erörterung die Frage von dem Wesen der ästhetischen Wahrheit. Die psychologische Wurzel der Kunst erblickt auch er in der Lust an der Nachahmung, die ihm im letzten Grunde eine Wirkung des Erkenntnistriebes ist, sofern wir im Bilde den dargestellten Gegenstand wiedererkennen, — eine Auffassung, der zufolge unter den verschiedenen Gattungen der Dichtkunst die Lyrik, wenigstens im Rahmen der systematischen Betrachtung, für ihn belanglos wurde. Die künstlerische Nachahmung hat als Unterlage nichts anderes, als die gewöhnliche, nämlich die gegebene Welt und Wirklichkeit, insbesondere aber den Menschen und sein Verhältnis zur beseelten und unbeseelten Umgebung. Dasjenige nun, wodurch die ästhetische Nachahmung über die gemeine Art des Nachahmens hinausgeht, besteht nach Aristoteles darin, daß sie die Abbilder der Dinge und Handlungen, die sie liefert, nicht als bloße Kopien oder Vervielfältigungen der Wirklichkeit hervorbringt, sondern als Darstellung des wahren Wesens: nicht so wie sie sind, sondern wie sie sein könnten oder sollten (οἷα ἀν γένοιτο). Sie gibt mit anderen Worten das Einzelne nicht in seiner individuellen Zufälligkeit, sondern geht auf das vollkommene gattungsmäßige Wesen des Dargestellten; sie reproduziert ebenso nicht den alltäglichen, von allerhand Zufälligkeiten gekreuzten und oft entstellten Ablauf von Handlungen und ihren Verkettungen, sondern den aus dem inneren Wesen der Charaktere und Situationen geforderten Hergang und Abschluß. Dadurch erreicht sie in Bezug auf den Zuschauer, daß die Gefühle, die das Kunstwerk seiner Eigenart gemäß

anregt, zum reinen und vollen Ausklingen gelangen. Die Kunst, insbesondere die Poesie, ist daher, wie Aristoteles hervorhebt, vorzüglicher und philosophischer als z. B. die Geschichte, weil sie nicht bloß wie diese, eine Reihe von Tatsächlichkeiten, sondern allgemeine Gesetze und Werte erkennen lasse. Ein Kunstwerk insbesondere wie die Tragödie soll nicht bloß darauf ausgehen, zu zeigen, wie etwa ein ganz Schuldloser in Unglück gerät, oder ein ganz Schlechter glücklich wird. Ihre geeignetsten Objekte sind vielmehr Charaktere von einer gewissen sittlichen Mittelhöhe, die „durch eine große Verfehlung" (δι' ἁμαρτίαν μεγάλην) sich den Untergang bereiten.

3. Weiter als in den vorstehenden Umrissen geschehen ist, hat Aristoteles das, was wir jetzt als die Idealisierung der Wirklichkeit vonseiten der Kunst zu bezeichnen pflegen, wenigstens in den erhaltenen Schriften, nicht zu bestimmen unternommen. Ebenso grundlegend aber für die nachmalige Entwicklung der Aesthetik, wie jene Umrisse, ist dasjenige, was er als formales Prinzip der Kunstschönheit aufweist und als die Einheitlichkeit des Kunstwerks betrachtet. Wir sind allerdings auch hierfür darauf angewiesen, den allgemeineren Sinn seiner Ansicht aus den konkreten Vorschriften zu abstrahieren, die er in der Poetik betreffs der Einheit namentlich des Dramas gegeben hat. Die Einheit der Handlung in diesem besteht ihm nicht darin, daß die Begebenheiten sich in der Hauptsache um eine und dieselbe Person gruppieren, sondern daß sie ein in sich selbst ruhendes Ganzes ausmachen, d. h. ein solches, dessen Teile sich gegenseitig so zusammenschließen, daß keiner davon weggenommen oder umgestellt werden kann, ohne das Ganze als solches zu stören oder aufzuheben. Was durch sein Hinzutreten das Ganze nicht unmittelbar verständlicher macht, ist nicht als „Teil" desselben anzusehen. Hiermit im Zusammenhang steht die Geschlossenheit (Ueberschaubarkeit) der Handlung; sie gibt der Größe des Kunstwerks ein gewisses Maß, stellt die Teile

in einer durch die Beschaffenheit des Motivs bedingten Ordnung zueinander, und läßt aus dem Anfange sich das Uebrige mit der in den dargestellten und vorausgesetzten Begebenheiten und Charakteren liegenden Notwendigkeit folgerichtig bis zum Ende entwickeln. Man erkennt unschwer, daß diese Vorschriften mutatis mutandis auch Geltung haben für die Werke der bildenden Künste (betreffs deren Aristoteles selbst bei Gelegenheit jener Erörterung auf die Malerei hinweist), ferner auf die Musik und überhaupt für alles, was in den Bereich irgend einer Kunst fällt. Das oberste Prinzip für das ästhetische Wesen des Kunstwerks bezeichnen sie allerdings erst dann, wenn man noch den Gedanken hinzufügt (der bei Aristoteles noch nicht zum Ausdruck kommt), daß in der ästhetischen Perzeption die gegenseitige Unentbehrlichkeit und Unantastbarkeit der Teile und ihrer Ordnung nicht von vornherein durch begriffliche Reflexion und überhaupt durch Ueberlegung erkannt, sondern daß sie schon in der unmittelbaren Anschauung gefühlt und genossen wird. Im Lichte dieser Erweiterung aber des Grundgedankens läßt sich bei Aristoteles als wesentliche Bedingung des Kunstschönen (und schließlich des Schönen überhaupt) bereits diejenige Eigentümlichkeit erkennen, welche nachmals Kant vermittels der Formel „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" auszudrücken versuchte, und welche dann Schiller zur durchsichtigen Auffassung brachte in der Lehre, das formale Kenn- und Wahrzeichen des Schönen liege in dem Eindrucke von „Freiheit in der Erscheinung".

4. Bei Aristoteles selbst tritt diese Grundanschauung, wie gesagt, hauptsächlich in der Lehre von der Einheitlichkeit in dem Aufbau des Dramas heraus. Der Streit über die Frage, was alles nach Aristoteles unter der Einheit des Dramas zu verstehen sei, hat bekanntlich im 18. Jahrhundert in der Entwicklung unserer nationalen Literatur durch Lessings Angehen gegen die französische Auffassung jener Lehre eine nicht unerhebliche

Rolle gespielt. Jener zufolge sollte die normale Beschaffenheit eines Dramas auf den drei Einheiten des Ortes, der Zeit und der Handlung beruhen. Lessing dagegen hat richtig und mit Erfolg gezeigt, daß Aristoteles nur die Einheit der Handlung verlangt. Ueber den Ort in der Tragödie findet sich bei ihm überhaupt keine Vorschrift, und in betreff der Zeit nimmt er an einer bestimmten Stelle nur Veranlassung, die größere Abgeschlossenheit hervorzuheben, wodurch sich hinsichtlich dieser das Drama vom Epos unterscheide: die Tragödie suche meistens den Zeitraum eines Tages oder etwas darüber zu umspannen (Poet. Kap. 5). Wirklich maßgebend für die Technik des Dramas soll aber nach Aristoteles keine andere Einheit sein, als die der Handlung.

Die speziellere Bestimmung des Wesens der Tragödie entspringt für Aristoteles, wie wir gesehen haben, aus der Frage, wie ein Kunstwerk, das seiner Beschaffenheit nach zunächst Unlustaffekte aufrege, es fertig bringe, dem Zuschauer einen ästhetischen Genuß, also ein Lustgefühl zu bereiten. Und die Antwort gab er durch den Hinweis darauf, daß es möglich sei, die an sich beschwerenden (drückenden) Affekte der Furcht und des Mitleids durch den dargestellten Gang der Handlung zu läutern, d. h. nicht sie auszuscheiden, sondern sie in eine Art von Lustaffekten zu verwandeln. Auf die weitere Frage, durch welche Mittel sie dies zuwegebringe, ist Aristoteles in der Poetik spezieller eingegangen. Eine völlig ausreichende Erklärung der Umwandlung von Furcht und Mitleid in Lustaffekte hat er in dem psychologischen Tatbestand ihrer erhöhten und andauernden Aufregung allein nicht gesehen; er hat vielmehr auch die künstlerischen Handhaben zu bestimmen gesucht, wodurch die Katharsis derselben ihren spezifisch ästhetischen Charakter bekommt. In dieser Richtung wirkt nach seiner Ansicht in erster Linie der Umstand, daß die Tragödie Nachahmungen jener Affekte vorführt, sofern dem Menschen von Natur eine Freude an gelungenen Nachahmungen eigen ist. Hierzu treten dann die Lustempfindungen,

welche der dramatische Fortgang der Handlung als Kunstwerk mit sich führt; ferner die, welche durch die Anwendung von Rhythmus und Metrum, poetischer Diktion, Musik und dergl. bedingt sind; weiter vonseiten des Inhalts die Vorführung edler Charaktere, die überraschenden Wendungen, die Erkennungsszenen und was sonst noch zu den technischen Erfordernissen einer guten Tragödie gehört. Mehr in den Begriff der tragischen Katharsis hineinzulegen, als was durch die angeführten Bestimmungen umschrieben ist, dürfte, soweit die Ansicht des griechischen Philosophen selbst in Betracht kommt, nicht berechtigt sein, da für diese die „Läuterung" der bezeichneten Affekte wesentlich auf der dramatisch-künstlerischen Komposition des Ganzen beruht und an diese gebunden bleibt. Die sublimierten Auffassungen der Katharsis, wie sie an der Hand der modernen Aesthetik so reichlich hervorgetreten sind, — ihre Erklärung etwa als das Gefühl, worin der Mensch sich seiner Stellung zum All und dessen geheimnisvoll vergeltenden Gesetzen bewußt wird, oder als das Aufgehenlassen des eigenen kleinen Leides in dem Leiden der ganzen Menschheit und dergl., — geben allerdings bezeichnende Einblicke in die große Vertiefung, deren die aristotelische Auffassung des Tragischen fähig ist, und haben sich aus der historischen Weiterentwicklung der von ihm gegebenen Definition herausgebildet; ebenso unzweifelhaft dürfte aber sein, daß sie über den Rahmen desjenigen, was Aristoteles selbst mit jener Begriffsbestimmung sagen wollte, weit hinausgehen.

VII.

Methodologisches.

1. Als Abschluß und Ergänzung des im Vorstehenden ausgeführten Zusammenhangs der aristotelischen Grundlehren folgen hier noch die wichtigsten der formalen Bestimmungen des Philosophen hinsichtlich der Methode des wissenschaftlichen Denkens.

Da für Aristoteles die Idee oder das Allgemeine dem Gegebenen, also dem Zusammenhange des Einzelnen und Besonderen nicht, wie bei Platon, als überwirkliches Ideal gegenübersteht, sondern in diesem selbst sich zur Darstellung bringt, so besteht ihm die wesentliche Leistung der Philosophie selbst in dem Aufweise der aller Orten erfaßbaren Gegenwart des Allgemeinen im Besonderen, oder mit anderen Worten in der Erklärung des Gegebenen (der empirischen Zusammenhänge in Natur und Leben) durch die Bestimmung der in ihnen waltenden allgemein-begrifflichen Formen und Gesetze. Je nach dem vorliegenden Stoffe ist dabei natürlich der Inhalt, der an der Hand dieser Aufgabe sich herausstellt, jedesmal ein anderer; das methodische Verfahren aber, welches im Sinne derselben für die verschiedenen Gebiete durchgreift, hat seine bestimmten gemeinsamen Voraussetzungen und Normen, und bildet an sich selbst wieder den Gegenstand einer philosophischen Disziplin, die als Propädeutik für das wissenschaftliche Verfahren überhaupt ihren selbständigen Wert besitzt: die Wissenschaft der Logik.

Die allgemeine Aufgabe der Logik liegt in der Bestimmung der formellen Kennzeichen hinsichtlich der Tragweite von gegebenen Aussagen betreffs des darin zwischen dem Allgemeinen und Besonderen obwaltenden Verhältnisses. Als eine Einleitung zu ihr selbst erscheint darum wieder die Lehre von den „Kategorien", d. h. von den allgemeinsten Arten der Aussage selbst, welche überhaupt möglich sind. Als solche findet Aristoteles die Modifikationen, in denen der oberste Begriff, das allgemeinste Aussage-Subjekt, nämlich der des Seienden, die Verschiedenheit und Gliederung seiner Bedeutungen herauskehrt. Es sind dies die Begriffe der Substanz, der Qualität und Quantität, der Relation oder Beziehung, des Ortes und der Zeit, endlich des Tuns und Leidens, denen gelegentlich noch (unnötigerweise) die der Lage und des Habens angefügt werden. Die Kategorien zusammen sollen das Fachwerk von obersten Begriffen abgeben, in welches alle betreffs der Dinge und ihren Beziehungen möglichen Aussagen sich ein- und unterordnen, wodurch dann weiter die verschiedenen Arten der logischen Grundfunktion, nämlich des Urteils, sich sollen klar legen lassen. Der moderne Begriff der Kategorie, wie er insbesondere durch Kant begründet worden ist, geht über den Inhalt des aristotelischen erheblich hinaus. Er bezeichnet, wie jener, eine bestimmte Anzahl von Begriffen, die als allgemeinste Aussagen über die zwischen den Dingen der Erfahrung bestehenden Beziehungen dienen (Einheit, Vielheit, Substanz und Eigenschaft, Kausalität u. a.), fügt aber den Gedanken hinzu, daß diese Beziehungen durch den Verstand nicht von der Beschaffenheit der Dinge erst entnommen und gleichsam abgelesen werden, sondern der Art und Weise, wie der Verstand von sich aus nicht umhin kann, den gegebenen Stoff der Erfahrung einheitlich zusammenzufassen — als synthetische Verstandesfunktionen — immer schon zugrundeliegen.

2. Zum Schöpfer der Logik ist Aristoteles hauptsächlich dadurch geworden, daß er die Gesetze des

wissenschaftlichen Beweises, und zwar hauptsächlich des deduktiven, auf sichere Formen gebracht, und überhaupt die Technik dieses ganzen Verfahrens zuerst in grundlegender und relativ abschließender Weise analysiert hat (wie er denn auch den allgemeinen Teil der bezüglichen Lehren, die Theorie der Schlüsse und des Beweises, in zwei besonderen Werken unter dem Titel der „Analytiken" vorträgt).*) Die methodische Begründung und Behandlung der logischen Denkformen im Allgemeinen ist entsprungen aus Bedürfnissen, welche im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. in der hellenischen Geisteswelt durch das Auftreten und die Ausbreitung der von den Sophisten angebahnten skeptischen Richtung in Bezug auf die Inhalte und Ergebnisse sowohl der bisherigen, wie der Erkenntnis überhaupt wachgerufen wurden. Es handelte sich dieser gegenüber schon bei Platon angelegentlich darum, den Anspruch des Erkennens auf allgemeine und objektive Geltung seiner Resultate aufrecht zu erhalten und dem Gedankenfortschritt innerhalb der theoretischen wie der praktischen Reflektion Handhaben zu schaffen, vermöge deren er sich den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zuzusprechen berechtigt ist. Dieser Gesichtspunkt ist auch das treibende Motiv für die logische Untersuchung und Systematik des Aristoteles. Die Grundlage seiner Theorie ist, wie schon bemerkt, die Funktion des Urteils und ihren Ausgangspunkt gewinnt er durch die Art, wie er den Begriff der Wahrheit zu der Form desselben in Beziehung setzt: Als wahr oder falsch können nur Verbindungen von Begriffen in der Form von Urteilen angesehen werden, weil lediglich in und mit dieser Form des Vorstellens der Hinweis auf Uebereinstimmung bestimmter Verhältnisse von Vorstellungen mit bestimmten in ihnen zum Ausdruck kommenden Seinsverhältnissen gegeben ist. Die Kriterien für die Wahrheit des Urteils liegen für Aristoteles nicht in der

*) Zu dem Folgenden vgl. H. Maier, die Syllogistik des Aristoteles (Tübingen 1896 f.).

formalen Beschaffenheit des Vorstellens und Denkens an und für sich, sondern in der Beziehung desselben auf die realen Verhältnisse, und zwar in der Hauptsache darin, daß im Urteil das, was in Wirklichkeit verbunden ist, als verbunden, das dort Getrennte als getrennt vorgestellt wird, wobei dann, je nachdem es sich um ewige (zeitlose) oder vergänglich-zeitliche Objekte handelt, das Urteil entweder immer (absolut) oder je nach der wechselnden Lage der Dinge (relativ) als wahr oder falsch anzuerkennen ist. Die Urteilsfunktion selbst ist aber wieder erst die Unterlage für das eigentliche logische Organon, den Syllogismus, mittels dessen aus gegebenen Urteilen folgerichtig ein neues erschlossen werden kann. Im syllogistischen Denken bilden zwei durch einen gemeinsamen Begriff (den „Mittelbegriff", τὸ μέσον) auf einander bezogene Urteile vermittels des Verhältnisses, worin jener betreffs seines Inhalts oder Umfangs zu den beiden nicht gemeinsamen (dem jetzt sogenannten Ober- und Unterbegriff) sich befindet, als „Prämissen" (προτάσεις) das Material zur Gewinnung eines dritten Urteils, das (als Schlußsatz oder Konklusion, συμπέρασμα) über das Inhalts- oder Umfangsverhältnis jener beiden etwas neues aussagt. Der Mittelbegriff steht mit anderen Worten zu den beiden anderen Begriffen in einem bestimmten logischen Verhältnis des Inhalts oder Umfangs, welches die Synthese derselben als Subjekt und Prädikat im Schlußsatz und damit die Folgerung aus den Prämissen ermöglicht. Je nachdem er nun hinsichtlich seines logischen Umfangs zwischen jenen in der Mitte steht oder ihnen übergeordnet ist oder seinerseits selbst im Umfange jedes der beiden sich befindet, ergeben sich für Aristoteles die Unterschiede der drei zuerst von ihm aufgewiesenen Schlußfiguren, denen erst die spätere logische Theorie noch eine vierte hinzugefügt hat.

Neben dem deduktiv-syllogistischen Verfahren für die Gewinnung allgemeiner und notwendiger Erkenntnisse steht das induktive oder epagogische, das Aristoteles ebenfalls zuerst einer durchgreifenden und systematischen,

wenn auch nicht in gleicher Weise wie für die Syllogistik weittragenden und relativ abschließenden Untersuchung unterzogen hat. Die Induktion (ἐπαγωγή) bedeutet das Hinführen (ἐπάγειν) von dem bekannten Einzelnen zu dem daraus zu bestimmenden Allgemeinen, die Gewinnung allgemeiner Sätze aus den Aussagen über Einzelnes und Spezielles, wozu schon Sokrates im Interesse der ethischen Begriffsbestimmungen praktische Anleitung gegeben hatte. Der sachliche Zusammenhang der beiden entgegengesetzten Methoden, der syllogistischen und der epagogischen, liegt für Aristoteles wiederum in der Ueberzeugung, daß das dem Wesen nach Frühere hinsichtlich seiner Entstehung und der Art des Hervortretens das Spätere sei: das allgemeine Wesen und Verhältnis, wie es sich in den abstrakten Begriffen darstellt, ist der Realgrund für das, was in der Erfahrung als Eigenschaften und Verhältnisse des Wahrgenommenen heraustritt; deswegen aber eben sind diese letzteren für uns der Erkenntnisgrund (und Hinweis) auf das, was als allgemeines und durchgreifendes Wesensgesetz dem betreffenden Wirklichkeitsgebiet immer zugrunde liegt. Von dieser Einsicht her bekundet sich ihm die Unerläßlichkeit einer sorgfältigen Erforschung der Tatsachen und des Erfahrungszusammenhangs, der nun andererseits doch wieder seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern in der Tendenz, aus dem, was gegeben ist, und aus der Art, wie es sich aufeinander bezogen zeigt, das allgemeine Wesen oder die Idee zu erkennen, wodurch es in seiner konkreten Beschaffenheit im Grunde bedingt ist. Und das Wesentliche dieses Verfahrens bleibt dasselbe, gleichviel ob es sich vom Wahrscheinlichen aus um Gewinnung wahrscheinlicher allgemeiner Sätze oder von unzweifelhaften Tatsachen aus um Begründung wissenschaftlich feststehender Wahrheiten handelt. Im ersteren Falle ist das Verfahren „dialektisch“,*) im andern dient es

*) Unter „Dialektik“ versteht Aristoteles den Wahrscheinlichkeitsbeweis eines allgemeinen Gesetzes auf Grund der Tat-

als Unterlage für den apodiktischen oder streng begrifflichen Beweis. Die obersten Instanzen für den letzteren sind die Axiome, Sätze allgemeinsten und unmittelbar einleuchtenden Inhalts, welche für die Deduktionen innerhalb der verschiedenen wissenschaftlichen Gebiete gemeinsame Voraussetzungen bilden. Als die anerkanntesten von ihnen bezeichnet Aristoteles den Satz des Widerspruchs und den vom ausgeschlossenen Dritten; sie im Einzelnen vollständig zu ermitteln, liegt nicht in seinem Absehen. Als Ersatz für den ihrer Natur nach unausführbaren Beweis der Axiome muß der mit Hilfe der Induktion geführte Nachweis gelten, daß sie für das endgültige und abschließende zusammenhängende Verständnis der in der Wirklichkeit vorliegenden Verhältnisse aller Orten die unentbehrliche letzte Voraussetzung bilden. Von diesem Gesichtspunkte her ergibt sich nun auch die Einsicht in den Unterschied, der zwischen der aristotelischen und der modernen Auffassung und Handhabung der Induktion zutage tritt. Die letztere ging hervor aus dem Bestreben, unter einstweiligem Absehen von einem allgemeinen Naturbegriff zunächst das am meisten Wesentliche und Charakteristische einzelner Vorgänge und Gebiete innerhalb des Naturganzen auf bestimmte und hinsichtlich ihrer Tragweite sachlich abgegrenzte Gesetze zu bringen; auf Grundlage dieser sollten sich dann erst allmählich größere und allgemeinere Ansichten über den Zusammenhang des Ganzen selbst herausbilden können. Für Aristoteles dagegen war das Streben nach Totalität der Erkenntnis überall das Maßgebende und Unumgängliche, und die

---

sachen der Erfahrung, soweit sie eben zugänglich sind, Hand in Hand mit der Prüfung der bisher darüber hervorgetretenen Ansichten. Von einer Dialektik im modernen Sinne dieses Wortes, der sich an die bereits bei Platon vorliegende Auffassung des dialektischen Denkens anschließt, als Aufweisung womöglich sämtlicher obersten und allgemeinsten Begriffe und Gesetze und systematische Ermittelung ihres abstraktbegrifflichen Zusammenhangs ist hierbei nicht die Rede.

Voraussetzungen für die Methode, die aus diesem Gesichtspunkte entsprangen, wollte er nie und nirgends zugunsten des (in jenem Sinne) voraussetzungslosen Versuchs und der von Abstraktionen unbeeinflußten Beobachtung beiseite gesetzt wissen. Bei dem Mangel an feineren Vorrichtungen und Instrumenten mußten ja in seinem Zeitalter die Beobachtungen und etwaigen Versuche in ihren für heutige Maßstäbe oberflächlichen Ergebnissen sich auch viel leichter einer relativ mühelosen Ausdeutung im Sinne abstrakter Begriffe und Grundsätze zugänglich zeigen, als es bei genauerem Eindringen in das Gegebene der Fall gewesen wäre. Die Folge davon war, daß der Begriff des Naturgesetzes im Sinne der funktionellen Beziehung zweier konkreten Erscheinungen aufeinander für seine Methodik überhaupt noch keine Bedeutung gewann. Dieser Begriff verdeckte sich ihm außerdem auch schon dadurch, daß für ihn die irdische Natur, wie wir gesehen haben, wegen der unvollkommeneren Beschaffenheit der ihr zugehörigen Materie überhaupt noch nicht das Gebiet der absoluten Regelmäßigkeit und ausnahmslosen Notwendigkeit darstellt.

VIII.

Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben.

1. Auf sein Verhältnis zu der platonischen Weltanschauung angesehen kann das aristotelische Denk- und Lehrgebäude hinsichtlich der Methode und der Durchbildung der einzelnen Disziplinen einfach als eine Fortbildung und abschließende wissenschaftliche Ergänzung derselben erscheinen. Bei tiefergehender Betrachtung der Tendenz und des Grundgedankens ergiebt sich jedoch zwischen beiden ein von den beiderseitigen Wurzeln her ansteigender Gegensatz. Das Motiv der platonischen Spekulation liegt in dem Bewußtsein der Existenz eines Reichs überweltlicher Werte, der Ideen. Diese sind als begriffliche Vorbilder (παραδείγματα) der verschiedenen Gattungen von Sinnendingen gedacht und der Gedanke des Vorbildes gilt dabei tatsächlich nach den beiden Richtungen hin, die durch ihn bezeichnet sind: einerseits sind die Ideen die für die allgemeinen Eigentümlichkeiten der einzelnen Gattungen maßgebenden abstraktlogischen Inhalte, deren wesentliche Merkmale sich in concreto an den vielen Exemplaren jeder einzelnen Gattung aufweisen lassen; andererseits sind sie in und mit dieser logischen Abstraktheit und Allgemeinheit Bezeichnungen der obersten Werte, um deren willen die sinnlich gegebene Welt überhaupt erst da ist, und finden als solche selbst ihre endgültige Begründung in der Idee des Guten. Die gegebene Welt gewinnt demzufolge ihre

wahre Bedeutung erst insofern als von ihr aus theoretisch der Aufblick zu jenen möglich, und in praktischer Hinsicht das Emporringen zu der mit ihnen und insbesondere der Idee des Guten gesetzten Lebensbestimmtheit gefordert wird. Der Schwerpunkt für das Dasein und den Wert des menschlichen Lebens verlegt sich aus der gegebenen Welt in ein Reich des Transzendenten. Die Erfahrungswelt wird zur Vorstufe für die Erreichung des über sie hinausliegenden „wahren Seins". Mit diesem Hinausstreben über die Grenzen des erfahrungsmäßigen und „engmenschlichen" Daseins stellt sich Platon zu der Welt- und Diesseitsfreudigkeit des klassischen Hellenentums in bestimmten Gegensatz; er begründet eine Umwertung der dort enthaltenen Werte vermittels des Hinweises auf eine geistige Tiefe der Welt, zu der das individuelle persönliche Leben seine Einmündung nur durch einen Bruch mit dem spezifisch ästhetischen Ideale der Hellenen, der gleichschwebenden harmonischen Durchbildung aller körperlichen und seelischen Kräfte und dem dadurch bedingten lebensfrohen Genügen an der umgebenden Wirklichkeit gewinnen konnte. Auch die Aufgabe der Erkenntnis steht im Dienste jenes Höchsten. Sie hat die tatsächliche Welt und Wirklichkeit nicht allein zu umspannen und zu durchdringen, sondern auch zu überfliegen, das Irdische als die an der Materie sich vollziehende Abschattung des Ueberirdischen aufzuzeigen.

Für Aristoteles dagegen gilt unzweifelhaft, daß er nur von dem Griechentum seiner und der voraufgegangenen Zeit aus recht verstanden und gewürdigt werden kann. Der hier waltenden geistigen Bestimmtheit hat er den Platonismus konform gemacht. Für seine Fortbildung der platonischen Grundansicht ist es wesentlich und bezeichnend, daß in ihr der Wertcharakter der Ideen so gut wie vollständig zurücktritt hinter ihre Bedeutung als gattungsmäßige Typen, die in der Materie zur sinnlich-konkreten Ausgestaltung gelangen. Die Ideen mußten sich aus überweltlichen Werten zu in der gegebenen Welt wirkenden Kräften und zielstrebigen Potenzen umwandeln

lassen. Dadurch ist Aristoteles der Begründer des Entwicklungs-Gedankens geworden, wenn auch der Begriff der Entwicklung als solcher ihm selbst sich noch nicht herausgebildet hat. Die Aufgabe des Menschen aber, der Sinn und das Ziel des Lebens, liegt infolgedessen nicht wie bei Platon in der durch Weltüberwindung anzustrebenden Verwirklichung höchster Werte, wie sie durch die Ideen des Guten, Gerechten, Schönen u. a. bezeichnet sind, sondern in der Erreichung höchster Glückseligkeit (Eudämonie) vermittels des durch die Denktätigkeit erreichbaren Einklangs des menschlichen Einzellebens mit der Harmonie des von göttlicher Vernunft durchwalteten Weltlebens. Und auf der Grundlage dieser Leistung ist es das Werk des Aristoteles, den Ertrag der hellenischen Kulturbewegung im fünften Jahrhundert, jenes unvergleichlich stetigen und glänzenden Anstieges zur Höhe vergeistigter Weltbetrachtung, nicht nur mit eigenen Gedanken weitergeführt, sondern auch in systematisch geschlossener Form zur Grundlage des wissenschaftlichen Geisteslebens der abendländischen (und zum guten Teil auch der orientalischen) Menschheit für über ein Jahrtausend gemacht zu haben. Seine Philosophie ist der wissenschaftliche Ausdruck des klassischen Griechentums, und macht dessen inneren Gehalt daher geeignet, als dauernd wirkendes Ferment weiterzuleben in der neuen Weltauffassung, welche einerseits zunächst durch das Auftreten des Christentums, und weiterhin andererseits durch das der modernen Wissenschaft sich begründete.

2. Die nachhaltige Bedeutung der aristotelischen Philosophie für alle Folgezeit beruht vor allem darauf, daß sie das erste umfassende System der Wissenschaft gegeben hat, und zwar nicht bloß als Idee oder Entwurf, sondern nach Möglichkeit in die Tiefe, wie in die Breite ausgeführt, unter der Wirkung eines sicheren Bewußtseins der Methode sowohl in Bezug auf die Sammlung des Materials, wie auch hinsichtlich seiner durchgeistigenden

Verarbeitung. Und das Ganze, welches so geleistet wurde, war, entsprechend dem damaligen Stande der Forschung und den Mitteln der Beobachtung, in sich zusammenhängend und abschließend in einer Weise, wie es später niemals wieder sich hat erreichen lassen. Fast alle Seiten des Natur-, wie des Menschenlebens hatten in bestimmt ausgeprägten Darstellungen ihre systematische Durchleuchtung erhalten; der Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften, wie nicht minder der von konstatierenden und von normgebenden Disziplinen war zu festumrissener Ausprägung gekommen. Zum erstenmale war im Bereiche des Wissens ein annähernd vollständiges Gegenbild geschaffen zu der Vielseitigkeit des menschlichen Wesens sowohl hinsichtlich seiner erkennenden, wie seiner ordnenden Fähigkeiten. Auf die Frage nach dem Wesen und Inhalt des Wissens schien von jetzt an auf viele Menschenalter hinaus der Hinweis, auf das, was Aristoteles (mit einigen Ergänzungen durch seine Nachfolger) geleistet hatte, zu genügen. Was aber noch wichtiger war, als dieses: Die Einsicht und das Gefühl, daß es dem wahren Wesen des Menschen gemäß sei, Wissenschaft zu haben, war zum unverlierbaren Moment des Allgemein-Bewußtseins geworden. Der Hinblick auf das Ganze der aristotelischen Leistung gab und bewahrte die Vorstellung von Begriff, Aufgabe und Ideal w i s s e n s c h a f t l i c h e r B i l d u n g. Gehoben war damit auch der Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und an der Fähigkeit des Menschen, zur Wissenschaft im wahren Sinne zu gelangen. Ueber bestimmte allgemeine Eigenschaften der wissenschaftlichen Methode herrschte von jetzt an Uebereinstimmung. Das Wechselverhältnis von Induktion und Deduktion war in einen festen Rahmen eingespannt, den auch die spätere große Vertiefung und Verfeinerung, welche die Erkenntnis vom Wesen und Verhältnis dieser beiden Wege noch erfahren sollte, nicht eigentlich durchbrochen hat. Das Analoge gilt von dem Verhältnis von Empirie und Spekulation. Die für alle Disziplinen normgebende Formalwissenschaft der Logik

hatte ihren bis in die Neuzeit hinein maßgebenden Abschluß gefunden, ebenso wie die Theorie der Erkenntnis durch die Aufweisung des Weges, der von der Empfindung und Wahrnehmung aus durch die Anschauung zu den begrifflichen Inhalten hinaufführte.

Die nachmalige Zeit hat an diesem systematischen Gebäude im Einzelnen und im Ganzen unendlich vieles geändert. Sie hat das Material in fast unabsehbarer Weise erweitert, seine Verarbeitung fast überall auf andere theoretische Grundlagen gestellt, mit dem Gedanken der Entwicklung in Natur und Geschichte ganz anders Ernst zu machen gelehrt, in sehr vieler Hinsicht auch erheblich andere Normen der Beurteilung und Wertschätzung eingeführt. Aber sie konnte das alles doch nur leisten auf Grund des Umstandes, daß ihr ein so relativ vollkommener erstmaliger Abschluß des wissenschaftlichen Ganzen bereits vorlag, zu dem Stellung zu nehmen, und von dem aus sich weiter zu orientieren sie in der Lage war. Die ganze lange Periode der tastenden Versuche, zu den Stoffen und der Methode wirklich wissenschaftlicher Arbeit zu gelangen, die dem Zeitalter des Platon und Aristoteles vorauslag, hatte sie nicht erst zu wiederholen. Sie konnte Aristoteles selbst nur überwinden, indem sie von den von ihm gegebenen Grundlagen aus ihn über sich selbst hinausführte. Sie arbeitete allezeit an der Hand seiner Logik und seiner Erkenntnislehre, auch da, wo sie diese Gebiete selbst wieder neu in Angriff nahm, und sie verrichtete namentlich ihre Arbeit fortan in dem von ihm geschaffenen und begründeten Vertrauen auf die Möglichkeit der Wissenschaft als solcher, und mit dem von ihm überkommenen Blick für ihr eigentliches Wesen und ihre Aufgabe.

3. Beschränken wir uns hier auf die Bezeichnung der allgemeinsten philosophischen Gesichtspunkte, von denen aus eine „Ueberwindung“ des Aristotelismus im weiteren Verlaufe der geistigen Entwicklung sich als notwendig herausstellte, so ist namentlich auf zweierlei hinzuweisen.

Es konnte erstens nicht sein Bewenden haben mit jener bei Aristoteles durchgreifenden Vermengung der kausalsachlichen mit der wertsetzenden Betrachtung, wie sie in unserer Darstellung wohl genügend herausgetreten ist. Die deutliche Sonderung der beiden Gesichtspunkte war notwendig sowohl für die Methodik der Fachwissenschaften, wie namentlich auch für die zureichende Erkenntnis der wahren Bedeutung, welche jedem dieser beiden Momente zukommt. Die Prinzipien und die Tragweite der kausalen Erforschung des Weltzusammenhangs konnten dem wissenschaftlichen Bewußtsein nur dann wirklich durchsichtig werden, wenn die Frage nach dem Zweck und Wert der tatsächlichen Zusammenhänge erst an die Resultate ihrer unbefangenen Eigenarbeit herantreten durfte, ohne ihr von vornherein Weg und Ziel vorgeschrieben zu haben. Der Begriff der Zweckmäßigkeit gewann dadurch selbst eine weittragende Bedeutung: er erhielt für das Gebiet der Natur und andererseits für das des menschlichen Individual- und Gemeinschaftslebens einen spezifischen Inhalt, und als die Welt der Werte im eigentlichen Sinne entfalteten sich neben dem Gebiete der Natur die Inhalte und Zusammenhänge des geistigen Lebens, von deren Konnex mit dem Naturganzen her dieses selbst dann erst seinerseits seine Wertbestimmung zu empfangen hatte. Die Frage selbst aber von dem abschließenden Verhältnis zwischen der Welt des Kausalzusammenhangs und der der wertsetzenden Vernunft konnte und mußte nunmehr erst ganz von neuem aufgerollt und an Hand genommen werden.

Was sodann die Welt des Geistigen und namentlich des Ethischen insbesondere betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß die aristotelische Lebensanschauung von dieser Seite her dem Wesen der Persönlichkeit nicht in zureichender Weise gerecht wird. Das Wesen Gottes bleibt für Aristoteles beschränkt auf die reine Denktätigkeit und gewinnt auf die Welt selbst im Grunde nur dadurch Einfluß, daß es die letzte Ursache für ihre

Bewegung abgibt; in das Wesen des Menschen aber soll das aktive Denken von außen hineinkommen, ohne mit den organisch entwickelten Kräften selbst auch in ein organisch bestimmtes Verhältnis zu treten. Seine Ethik selbst aber faßt das Wesen der Persönlichkeit mehr im ästhetischen Sinne, als eine Art schöner Seele, wie namentlich seine Tugendlehre beweist, und stellt als ihr Ideal gerade das Unpersönlichste auf, was es gibt, nämlich die Zurückgezogenheit in den reinen Aether des spekulativen Denkens. Aber auch abgesehen hiervon läßt sich eine vollwertige Betätigung der Persönlichkeit außerhalb des vom Sonnenschein des Glückes begünstigten Lebensbereiches nach Aristoteles kaum denken, und gerade diejenigen Lagen, welche an sie die schwersten Anforderungen stellen, indem sie ihr das unablässige Ringen mit den konkreten Widersprüchen und tiefgreifenden Hemmungen und Gegensätzen des Lebens auferlegen, sind ihm eher ein Anzeichen dafür, daß, wer ihnen ausgesetzt ist, noch nicht zum Höhepunkt des menschenwürdigen Daseins vorgedrungen ist. Daß er das Wesen der ethischen Tugend auf der Grundlage des Gemüts erblickte, diese neue Einsicht kommt bei ihm nicht zur vollen Wirkung, weil er das Gemüt selbst gegenüber dem Denken als das Minderwertige zu achten nicht aufhört, also im Grunde doch auch hier Intellektualist bleibt.

4. Diese Hinweise auf einzelne Hauptpunkte sind indes noch nicht ausreichend, um die Würdigung des Aristotelismus nach der ethischen Seite hin zum Abschluß zu bringen. Das Urteil hierüber wird vielmehr immer abhängen von der Stellung, die der Urteilende selbst zu der Wertfrage betreffs des antiken und des modernen Lebensideals einnimmt. Diese beiden Standpunkte, obwohl oder vielmehr eben weil sie auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, heben sich doch scharf gegensätzlich gegeneinander ab. In der antiken Anschauung, wie sie bei Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht, wird die erfahrungsmäßige Wirklichkeit, in die wir mitten

hineingestellt sind, als das allumfassende Ganze genommen; die gegebene Welt wird als das Allgenugsame aufgefaßt, und ausschließlich aus ihr heraus Normen gewonnen, die lediglich dazu dienen, die Welt als solche zu einem möglichst hohen Grade von Durchsichtigkeit für das Erkennen und von Harmonie in Bezug auf das Genießen und Handeln zu bringen. Dieses unmittelbare wirkliche Dasein und jene lediglich auf die gegebene Wirklichkeit bezügliche Ausgestaltung gelten als das, worüber hinaus nichts zu erkennen, zu haben und zu erlangen ist. Alles ist umspannt von einem festen Horizont der Wirklichkeit, so daß es tatsächlich nichts Unabsehbares für das Wissen, und nichts Unerreichbares für den normalen Fortgang des Handelns geben kann. Ihren letzten metaphysischen Abschluß findet diese Weltanschauung in einem Pantheismus, der nachzuweisen bemüht ist, daß die Welt als solche zugleich die Bekundung eines göttlichen Grundes ist, der in ihr unter der Form der Entwicklung rastlos und restlos sich darlebt.

Dieser ethische Hellenismus, der in Aristoteles gipfelt, ist nun freilich niemals im eigentlichen Sinne „überwunden“ worden, sondern bis zu gewissem Grade immer ein Ferment einer auf wissenschaftlicher Besonnenheit und daseinsfreudiger Energie beruhenden Lebensführung geblieben. Er ermöglichte aber, und er bedurfte einer Ueberhöhung durch diejenige Richtung, welche innerhalb der klassischen Welt selbst von dem Platonismus und nächstverwandten Richtungen begründet und unter der Wirkung der vom christlichen Ethos bedingten Gemütsbestimmtheit vertieft und zugleich zum Gemeinbesitz der nachmaligen Kultur gemacht wurde.

Für diesen andern Standpunkt ist die sichtbare Welt als solche nicht das Allgenugsame und Höchste, sondern für den in sie eingetretenen Geist der Hinweis auf, und der Durchgang zu einer höheren Wirklichkeit. Das umgebende Dasein ist für die Persönlichkeit nur der Standort, von wo aus sie in der Lage ist, den Ausblick auf ein überweltliches Leben zu gewinnen, dessen Existenz für

die Erkenntnis sich ergibt aus der Erfassung bestimmter theoretischer und praktischer Probleme und Aufgaben, die vom Zusammenhange des Gegebenen her sich nicht wollen lösen lassen, und für die auch der Hinweis auf die ins Unbestimmte hin mögliche Fort- und Höherentwicklung des Kulturlebens keine befriedigende Erledigung in Aussicht stellt, wie dies namentlich in dem Umstande hervortritt, daß es nicht gelingen will, eine Gewißheit betreffs des jemaligen Aufhörens des Uebels und des Bösen in der Welt zu gewinnen. Der Begriff Gottes deckt sich auf diesem Standpunkte nicht mit dem der entwicklungsfähigen Welt sondern bedeutet ein Ideal geistiger Wirklichkeit, das erst von der Welt her und im Blick über sie hinaus für die Persönlichkeit zu erreichen ist. Die Erkenntnis von Gottes Wesen und das Dahin-Einmünden der eigenen Persönlichkeit erscheint hier nur möglich durch theoretische und praktische Ueberwindung der Welt, diese selbst aber nicht etwa durch Weltflucht und Verzicht auf die Arbeit nach Erkenntnis, sondern gerade durch Welterkenntnis und Aufnahme der Arbeit an den Problemen, die von ihr aus sich der Persönlichkeit hinsichtlich ihrer eigenen Höherbildung darbieten. Und in dem spezifischen Inhalt dieser Aufgabe als eines Mittels zum Zwecke kommen auch die wesentlichsten Positionen der aristoteleschen Lebensanschauung immer wieder mit zu ihrem Rechte: das nachhaltige Streben der dem Menschen als solchem eigentümlichen Energie in der Richtung auf Erkenntnis sowohl, wie auf Praxis, das Maßhalten, das Ausschauen nach festen Zielen, sowie der Blick und die Wertschätzung für das Wesen und die Bedeutung der Entwicklung; ferner der künstlerische Zug in der Auffassung der Welt und in der Verwirklichung der aus ihrem Wesen und Zusammenhange sich ergebenden Anforderungen an den Einzelnen; nicht minder auch der schaffensfreudige Optimismus und die Bewährung einer vornehmen und idealen Gesinnung im Denken und Handeln, die Schätzung des Großen und Schönen gegenüber dem Kleinlichen und

dem, was lediglich nützt; endlich das unentwegte Streben nach Herausbildung der moralischen Persönlichkeit. Von alledem hat die nachklassische und überhaupt die moderne Lebensrichtung immer nur zu ihrem eigenen Schaden gelegentlich Abstand zu nehmen versuchen können, und sich, wo sie zu neuem Vorwärtsschreiten ansetzte, von dorther immer auch wieder befruchten lassen. In dem Gesichtskreis selbst aber jener Anschauung konnte sie nicht beschlossen bleiben, hauptsächlich deshalb, weil sie Veranlassung hatte, es mit der Schärfe des Gegensatzes, um dessen Ueberwindung es sich für die theoretische und praktische Lebensaufgabe im höchsten Sinne handelt, strenger zu nehmen, als die hellenische Welt, die mit einer ästhetischen Konzeption des Weltalls darüber hinauszukommen versuchte. Sie vermochte die schwere Tatsächlichkeit des Uebels und des Bösen nicht, wie diese, lediglich einfach als das Unerfreuliche zu betrachten und nach Möglichkeit zu ignorieren. Sie suchte für das Verhältnis Gottes zur Welt nicht, wie Aristoteles, das letzte Wort in einer wissenschaftlich endgültigen Formel (weil sie dies immer wieder als unerreichbar erkannte), wohl aber immer mehr annähernd eine das ganze Menschenwesen, also namentlich auch das Gemüt befriedigende Stimmung: sie erblickte in Gott nicht bloß den Ordner und Erhalter der Welt in ihren großen und allgemeinen Zügen, sondern eine ethische Macht, zu der es dem einzelnen Menschen als solchem möglich ist, ein persönliches Verhältnis zu gewinnen. Während der antike Philosoph das Bestehen der Liebe zwischen der Gottheit und dem Menschen ausdrücklich in Abrede stellte, wird ihr (aller dialektischen Schwierigkeiten ungeachtet) jenes Verhältnis gerade durch diesen Begriff immer aufs neue wieder erst wirklich menschlich faßbar und gegenständlich. Und von diesem Punkte aus wird der Begriff der Liebe denn auch maßgebend für dasjenige, was als Quell- und zugleich Zielpunkt des ethischen Lebens zu erkennen ist: der Gegensatz beider Richtungen tritt im Praktischen deutlich heraus, wenn man z. B. auf die Behandlung der

Sklaverei bei Aristoteles zurückblickt. Er sieht richtig (woran auch nachmals das Christentum festhielt), daß es Menschen gibt, die ihrem Wesen nach zum Dienen geschaffen sind, und empfiehlt betreffs dieser „Sklaven von Natur“ eine von Wohlwollen und Liberalität getragene Behandlung. Ein in unserm Sinne menschenwürdiges Verhältnis zu ihnen vermag er aber nicht zu begründen, wie er denn selbst einen Krieg lediglich zum Zwecke des Sklavenfangs für berechtigt hält, sofern nur die Nation, gegen die er sich richtet, eine von Natur sklavenmäßige sei. Das Prinzip der Caritas, auch nur in der Form, daß „alle Menschen Brüder“ sind, liegt hier noch ganz in der Ferne.

Die moderne Fassung des Lebensideals bedeutet also, wie gesagt, eine Ueberhöhung des aristotelischen. Darin liegt aber zugleich, daß sie nicht eine Entwertung desselben einschließt, und zwar hauptsächlich deshalb nicht, weil sie selbst sich ihrer Eigenart und ihres Wertes erst da bewußt werden kann, wo man an der Hand der andern Richtung den Vollgehalt der gegebenen Welt zu würdigen gelernt und sich selbst zu einem in ihrem Sinne handelnden und werthaltigen Gliede dieser unmittelbaren Wirklichkeit zu machen gestrebt und verstanden hat. Eine wirklich fruchtbare Auffassung und Bewährung des neuen Welt- und Lebensideals war und ist immer nur da möglich, wo das frühere, soweit es nach der Höhe zu wirken vermag, zu seinem Rechte gekommen ist. Und so bedeutet der Aristotelismus auch nach dieser Seite hin ein unverlierbares Gut für das geistige Leben der Menschheit.

5. Unter den Schülern des Aristoteles hat sich namentlich Theophrast durch die erfolgreiche Fortsetzung seines Lebenswerkes hervorgetan. Zu der Reihe der von dem Meister selbst verfaßten naturwissenschaftlichen Schriften hat er zwei botanische Werke hinzugefügt, sowie eine Geschichte der Physik, und außerdem die verschiedenen Disziplinen der Philosophie (mit Einschluß der Ethik, aus der seine vielgelesenen „Charaktere“ herstammen), selbst wieder auf aristotelischer

Grundlage, aber mit kritischer Sichtung des Einzelnen bearbeitet. Abgesehen von ihm tritt in der weiteren fachwissenschaftlichen Tätigkeit der Genossen des Lyzeums ein auf das Historische in Literatur und Wissenschaft gerichtetes Streben immer mehr in den Vordergrund des Interesses. In der Fortbildung des spezifisch Philosophischen aber wollte die Zweiseitigkeit des aristotelischen Prinzips, wie sie in dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des Begrifflichen zum Empirischen, des reinen Denkens zur Wahrnehmung zutage lag, sich auf die Dauer immer weniger aufrecht erhalten lassen. Und zwar gewann in Betreff dessen die Richtung auf das Naturhafte und Konkrete, die Aristoteles selbst als neues Ferment in den Platonismus eingeführt hatte, entschieden die Oberhand über die ihr entgegengesetzte. Die Naturkraft als solche wurde zur Gottheit; die Lehre von der aktiven Vernunft schied aus der Betrachtung des menschlichen Wesens aus, und die Seele war als die Lebenskraft nicht mehr das Herrschende und Formgebende im Organismus, sondern das aus dem Zusammenwirken der von Haus aus belebten Einzelteile selbst erst hervorgehende Gesamtresultat. Diese Richtung führte schon im Anfang des dritten Jahrhunderts (v. Chr.) bei dem „Physiker" Straton zu einer zum ionischen Hylozoismus zurückbiegenden Gesamtanschauung, welche einerseits Gott und Welt, andererseits Denken und Wahrnehmen in eins setzte, und alles einzelne Geschehen lediglich aus dem Prinzip der immanenten Naturnotwendigkeit ableitete. Eine Wiederaufnahme des ursprünglichen Bestandes der peripatetischen Lehre beginnt erst, und zwar in engeren Kreisen, gegen das Ende der antiken Zeitrechnung (seit Andronikos von Rhodos) durch erneute Sammlung und Erklärung der aristotelischen Schriften, und hat um das Jahr 200 n. Chr. in Alexander von Aphrodisias, dem „Exegeten", ihren bedeutendsten Vertreter gefunden.

6. Von dem Standpunkte eines Straton u. a. aus war nun schon der Uebergang des Aristotelismus in

diejenige Gestalt der Spekulation näher gerückt, die in der Philosophie der Stoa eine festgeschlossene und sehr erfolgreiche Ausprägung bekommen hat. Sie kennzeichnet sich als ein organischer oder dynamischer Naturalismus und Monismus, der die Einheit von Stoff und Kraft in dem Begriffe des Körpers zusammenfaßt und die Gottheit als die zugleich denkende und wirkende Kraft im Ganzen der Welt aufgehen läßt. Der Begriff des rein Immateriellen, wie ihn Aristoteles für den Geist und die Gottheit als ersten Beweger der Welt herausgebildet hatte, ist hier wieder aufgehoben zugunsten der hylozoistischen Weltansicht. Wie einst bei Heraklit, so wird auch in der Stoa die als feurig gedachte Weltsubstanz zugleich als physisch und als göttlich, als mit Bewußtsein begabte und organisch wirkende Weltkraft bestimmt, der die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen der Dinge (λόγοι σπερματικοί) von Haus aus innewohnen. Die schon bei Aristoteles gelegentlich hervortretende Anschauung von der Welt als einem einheitlichen Gesamtlebewesen wird hier zum obersten Gesichtspunkt einer streng pantheistischen Weltauffassung erhoben. So erweist sich das stoische System nach der theoretischen Seite als eine Weiterführung und Umbildung des Aristotelismus im Sinne des Pantheismus. Nach der Seite der Ethik hin bekundet sich dagegen bei ihr der historische Zusammenhang mit der Schule der Kyniker. Was sie hier gibt, ist eine Art Gegenstück zu dem lichtfreudigen Bilde der ethischen Persönlichkeit, das Aristoteles gezeichnet hatte. Der Blick für die tiefen Schatten des Daseins und für die Schwierigkeit, zum wirklichen Ideal der Persönlichkeit zu gelangen, ist hier schon bedeutend zur Wirkung gekommen. Der Gegensatz, zwar noch nicht eigentlich von gut und böse, wohl aber von gut und schlecht, der sich decken soll mit dem von weise und töricht, bestimmt den Grundgedanken der stoischen Ethik. Auf das Glück von außen wird ausdrücklich Verzicht geleistet. Als oberstes Lebensziel gilt die Tugend im Sinne des naturgemäßen Lebens, d. h. die Uebereinstimmung der

Lebensführung mit dem allbeherschenden Naturgesetz, welches zugleich als der göttliche Wille dem menschlichen Einzelwillen gegenübersteht. In gewisser Weise erscheint allerdings das aristotelische Ideal noch schärfer ausgeprägt, ja überspannt, indem die Moral ohne den Unterbau einer streng logisch-theoretischen, und zwar monistischen Weltanschauung überhaupt als undenkbar gesetzt wird. Die Substanz des ethischen Lebens selbst ist aber eine wesentlich andere geworden, denn in der stoischen Bestimmung desselben ist im Unterschiede von Aristoteles außer der Erkenntnis des Weltgesetzes insbesondere das Bewußtsein der *inneren Freiheit* aus der Peripherie des Gedankenkreises in das Zentrum gerückt, und zwar diese als die Fähigkeit der persönlichen Selbstbestimmung, die auch der Unausweichlichkeit des Weltlaufs gegenüber sich behaupten soll. Damit tritt denn in der Stoa ein rein *praktisches* Prinzip an die Stelle der theoretischen Lebensführung: die vollkommene Pflichterfüllung auf Grund der ethischen Gesinnung, wie sie nur der *Weise* (σπουδαῖος) besitzt, der in freier Selbstentscheidung den Wechselfällen des Lebens gegenüber seine Unerschütterlichkeit (Ataraxie) behauptet. Angesichts dieser Aufgabe konnte das, was für Aristoteles das höchste Gut war, dem Stoiker nur als der Vorzug des begabten Durchschnittsmenschen erscheinen, nicht aber als Sache des Weisen, der vielmehr gerade zur Ueberwindung von Leiden und Widerwärtigkeiten berufen erscheint. — Dem Wesen der allgemeinen *Menschenliebe* kommt dabei die stoische Ethik schon erheblich näher, als Aristoteles. Sie hat wenigstens in der Theorie die Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihres Anspruchs auf wahrhaft menschenwürdigen Lebensinhalt, namentlich auch angesichts der bisherigen Ueberschätzung des Hellenentums gegenüber den „Barbaren", mit Bewußtsein anerkannt. Da aber ihr Prinzip der Ataraxie eine richtige Würdigung der schon von Aristoteles so trefflich behandelten Affekte, insbesondere auch des *Mitleidens*, ausschloß, so hatte diese theoretische

Einsicht für die stoische Lebenspraxis keine belangreichen Wirkungen.

Im vollen Gegensatze zu der Moral der Stoiker steht die der Epikureer. Gemeinsam mit der aristotelischen ist ihr das Prinzip der auf theoretische Einsicht in den Weltzusammenhang gegründeten Eudämonie unter der Gunst äußerer Verhältnisse, sowie die Anweisung zur Lebensführung im Lichte einer liberalen und namentlich für das Gut der Freundschaft empfänglichen Gesinnung. Während aber für den Peripatetiker die theoretische Spekulation immer das Höchste bleibt, ist sie für Epikur nur Mittel zum Zweck: sie soll lediglich die Vorurteile beseitigen helfen, welche der Stetigkeit einer auf Besonnenheit gegründeten Behaglichkeit im Wege stehen, indem sie den Menschen von den beunruhigenden Vorstellungen vonseiten des Aberglaubens und der Volksreligion befreit; andererseits soll sie ihn sichern vor der Ueberschätzung von allem, was den Gleichmut der Seele zu beeinträchtigen geeignet ist. Hierzu werden Güter, wie Patriotismus, eheliches Leben und auch alles dasjenige gerechnet, was aus einem angeblich zu hoch gespannten Begriffe von Ehrgefühl und männlicher Gesinnung entspringt. Zwischen diesem und andererseits dem stoischen Extrem der praktischen Lebensauffassung erschien nun die aristotelische Anschauung in dem Lichte einer unvorteilhaften Mittelstellung, infolge deren sie zugunsten entweder des einen oder des anderen ihrer beiden Gegner bald genug in den Schatten trat.

7. Noch mehr auf die Seite gedrängt wurde sie aber durch das Aufkommen des Neuplatonismus, in welchem die hellenische Weltanschauung im Gegensatz zu dem sich ausbreitenden Christentum, und doch zugleich unter wesentlicher Einwirkung vonseiten desselben noch einmal eine großartige und selbständige Position zu gewinnen wußte. Das Wesentliche der neuplatonischen Weisheit ruht auf geistigen Bedürfnissen, die schon von Platon und den Pythagoreern geweckt worden waren,

in den ersten Jahrhunderten n. Chr. aber die Vorherrschaft gewannen, sowohl im Denken der Gebildeten, wie in den Stimmungen des Volkes: das Verlangen nach Befreiung von dem Drucke der irdischen Wirklichkeit, nach Erlösung von Welt und Zeit, und (als Mittel dazu) nach Läuterung der Seele. Die Metaphysik des Neuplatonismus ist eine Ueberspannung des platonischen Gegensatzes zwischen der Welt und einem höchsten Ueberweltlichen, der Gottheit oder dem „Ur-Einen". Das Wesen Gottes an sich will sich (nach neuplatonischer Auffassung) wegen seiner absoluten Enthobenheit über alles Weltliche von der menschlichen Erkenntnis in bestimmten Begriffen überhaupt nicht mehr erreichen lassen. In seiner schöpferischen Wirksamkeit aber gibt es sich kund durch eine Reihe von Ausstrahlungen (Emanationen), worin es in absteigender Stufenfolge der Vollkommenheit sich zur Welt ausgestaltet. Eine von diesen ist die Seele, welche die Vermittlung herstellt zwischen der überirdischen Welt und der Welt der Erscheinung. Sie besitzt die Fähigkeit, sich mit Freiheit nach oben oder nach unten, nach dem „Geist" und der Ideenwelt oder nach dem Materiellen hin zu wenden und damit entweder zur Seligkeit ihres überirdischen Ursprungs zurück, oder in die völlige Verstrickung vonseiten des Sinnlichen, und damit des Schlechten und Bösen zu gelangen. Von den beiden Antlitzen, welche das Bild der Materie bei Aristoteles zeigt, sofern sie einerseits von Haus aus nach Formgestaltung strebt, und andererseits durch ihre Eigenart der Wirksamkeit des Formprinzips einen Widerstand entgegensetzt, ist für den Neuplatoniker das Letztere ausschließlich maßgebend, und die Materie für ihn wesentlich die Grundlage und der Träger der Unvollkommenheit, des Schlechten und des Bösen in der Welt, dasjenige Prinzip, von dem die Seele sich im schweren Kampfe loszuringen die Aufgabe hat, um wieder nach oben zu kommen. Mit dem Aristotelismus teilt aber der Neuplatonismus den intellektualistischen Grundzug: das geistige Sein hat sein Wesen im reinen Denken, und

soll sich, soweit es dies vermag, in dieses zurückverwandeln. Gemeinsam ist beiden Richtungen auch die Unterordnung des Menschen unter das All; ferner die Ineinssetzung von Glück und Tätigkeit. Aber dies alles gravitiert bei den Neuplatonikern, im Unterschiede von Aristoteles, nach der Religion hin: nicht die gegebene Wirklichkeit, sondern die Ueberwelt gilt es hier mit der Erkenntnis und dem ganzen Wesen zu erfassen, — was freilich in vollkommener Weise schließlich nur wenigen auserwählten Persönlichkeiten soll gelingen können. Und der angegebene Weg zu diesem Ziele führt zwar auch durch das praktische Leben und das moralische Wesen hindurch, hat aber zu endigen in der rein innerlichen Bewegung und Zurückgezogenheit auf sich selbst, die zum mystischen Erleben des Höchsten, der Wesensvereinigung mit der Gottheit, geschickt machen soll. Das Handeln erscheint als das Minderwertige gegenüber diesem in die Ewigkeit weisenden Denken, dessen Wesen übrigens für Plotin, den Hauptvertreter dieser ganzen Richtung sich nicht mehr in der klaren begrifflichen Synthese des Aristoteles, sondern in vorwiegend gefühlsmäßigen Inhalten bekundet. Die Grenze ferner zwischen der Natur und dem Seelischen erscheint hier belanglos und überhaupt verwischt, da jene selbst als durchseelt und von geheimnisvollen Kräften durchwaltet gedacht wird.

8. Das Christentum in seiner ursprünglichsten Gestalt steht zum Aristotelismus ungefähr in demselben Gegensatze, wie der Neuplatonismus. Es ruht wie dieser, den es in den wesentlichsten seiner Positionen selbst erst mit bedingt und bestimmt hat, auf der Gegenüberstellung von Welt und Ueberwelt, und noch viel entschiedener wie jener auf der Ueberzeugung, daß Gott nicht theoretisch, sondern gefühlsmäßig-praktisch zu erfassen und zu erleben sei. Von hier aus entspringt gleichfalls das Bestreben, den Weltzusammenhang draußen liegen zu lassen und sich durch innere Neubestimmtheit des Gemüts mit

dem Höchsten selbst in direkte Fühlung und Gemeinschaft zu setzen. Das Aeußere hat hier überhaupt nur Bedeutung und Wert in der Art, wie es im Reflex des Innern erscheint. Gemeinsam ist beiden auch der gänzlich unaristotelische Gedanke, daß das Göttliche nicht lediglich der irdischen Ordnung zu dienen berufen und beflissen, sondern wesentlich dazu da sei, daß der Mensch oder wenigstens ein Teil der Menschen über die Welt hinaus zu ihm gelange. Auch im Christentum waltet daher eher der Zug zur Mystik als zu methodischer Erkenntnis, und gegenüber dem persönlichen, wie dem Gemeinschaftsleben hat es selbst im Verlauf seiner Entwicklung die aristotelische Tendenz auf harmonische Ausbildung beider innerhalb der Schranken weltlicher Größen und Ziele erst wieder würdigen und in seiner Weise verwirklichen lernen müssen. Diejenigen Momente aber, die das Christentum auch vom Neuplatonismus unterscheiden, machen seinen Gegensatz zu Aristoteles nur noch schärfer. Es verzichtet von vornherein auch auf begrifflich-dialektische Erkenntnis, deren Unentbehrlichkeit ihm auch erst weiterhin wieder nahe getreten ist. Das höchste Gut (das „Heil“) ist nach seiner Auffassung erreichbar nicht bloß für eine Minderheit bevorzugter Persönlichkeiten, sondern auch für die „Unmündigen“. Ueberhaupt erlangt hier das Geringe und Elende eine Berücksichtigung, die den korrekten Peripatetiker einfach unwürdig dünken mußte. Und was jener Erreichung würdig und fähig macht, ist für den Christen die Liebe, die hier in einem Sinne gefaßt wird, der weit über den Inhalt des aristotelischen Wohlwollens und Hochsinnes hinausgeht. Die Probleme nicht der Natur und des Staats und der antiken Ethik, sondern der innersten Geistes- und Herzensbedürfnisse, der Liebe, des Glaubens, der Hoffnung, des Gewissens regieren alles. Problem überhaupt ist hier nicht dasjenige, was der Verstand in der Außen- und Innenwelt sieht und analysieren kann, sondern was das Gemüts- und Willensleben zu dem bisher Erkannten als neue Tatsachen aufweist.

9. Es war daher kein Zufall, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die Neubildung des Wissens und der Praxis, sowie namentlich auch die der Religion selbst von dem Altertum her hauptsächlich durch neuplatonische Elemente mitbestimmt wurde, und von Aristoteles aus zunächst nur, was zur unentbehrlichsten logischen Schulung erforderlich war, seine Geltung behauptete. Es war die Zeit, welche am bezeichnendsten durch die Wirkung einer Erscheinung wie Augustin charakterisiert ist. Für diesen war der Glaube an das Ueberweltliche in erster Linie eine Kraft und Tat, eine Entscheidung vermöge des Willens vom innersten Kern und Wesen der Persönlichkeit her, die für die Gewißheit ihres Inhalts die Bekräftigung vonseiten des Wissens sich wohl gefallen ließ, sie aber nicht erst geflissentlich zu suchen hatte. Es gehört nun aber zum Wesen des Glaubens, daß mit der zunehmenden Bildung außer jener Willensentscheidung immer auch das Bedürfnis nach seiner wissenschaftlichen Vergegenständlichung sich zur Geltung bringt. Daher mußte allmählich, zumal in dem Zeitalter, worin die Nachwirkungen der Kreuzzüge für Europa eine bedeutsame Erweiterung des geistigen Horizontes bedingten, immer mehr auch das Verlangen nach dem Besitz eines festen philosophischen Lehrbestandes heraustreten, der der Kirche jenen Dienst zu leisten geeignet war. Einen solchen fand diese denn auch in dem philosophisch-theologischen Lehrgebäude der mittelalterlichen Scholastik. Der wesentlichste Inhalt der kirchlichen Dogmen galt allerdings als „übervernünftig“ und deshalb überhaupt nicht als Gegenstand eines positiven Vernunftbeweises; aber schon die begriffliche Formulierung dieses Inhalts selbst war doch nicht ohne einen gewissen Aufwand logisch-dialektischer Fertigkeit zustande gekommen. Außerdem war dabei die Meinung die, daß jene Uebervernünftigkeit der (auf Offenbarung beruhenden) Dogmen zwar die Möglichkeit der Entstehung ihres Inhalts durch die Vernunft ausschließe, keineswegs aber ihr Verständnis, und nach

Umständen ihre Verteidigung vermittels einer dem Wesen und Inhalte der Vernunft entsprechenden philosophischen Lehre. Mit dem verstärkten Auftreten dieses Bedürfnisses traf nun das erneuerte Bekanntwerden der Werke des Aristoteles zeitlich zusammen, und deren Inhalt kam dem neuen wissenschaftlichen Streben des Glaubens hauptsächlich in zweifacher Hinsicht entgegen. Der mehr und mehr intellektualistisch werdenden Scholastik bot jener vor allem eine Gotteslehre dar, welche einer Ausdeutung und Weiterbildung im speziell theistischen Sinne sich zugänglich und nachgiebig zeigte. Außerdem aber gab er ihr einen philosophischen Begriff der Welt und Natur, der sich dem religiösen leicht ein- und unterordnen ließ, einen solchen nämlich, der „Gott als den letzten Grund und Zweck der Natur betrachtet, und unter diesem Gesichtspunkt die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm bewegt werden, in ihm sich vollenden".*) Durch die Einordnung dieses Naturbegriffs in das System der kirchlichen Lehren fand nun dieses bei Männern wie Albert d. Gr. und Thomas von Aquino erst seinen einheitlichen Abschluß und seine formelle Vollendung. Das Reich Gottes auf der einen, und das der Natur auf der andern Seite wurden hier durch die spekulative Betrachtung in einen großen Zusammenhang gebracht und unter den verbindenden Gedanken der Entwicklung gestellt. Das Naturganze erschien als die Vorstufe zum „Reich der Gnade"; das natürliche menschliche Leben, das aus dem Stufenreiche der Natur hervorwächst, hat, nachdem ihm der Blick für das Uebernatürliche aufgegangen ist, seinen eigenartigen Beruf in der inneren Weiterentwicklung auf dieses hin, in deren Richtung es geleitet und gehalten wird durch die Lehren und Gnadenordnungen der Kirche. Als die Fortbildung und Krönung der natürlichen Tugenden, welche schon Platon und Aristoteles aufgezeigt hatten, erschienen nunmehr die

*) K. Fischer, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, 4. A. (Heidelberg 1891) S. 68.

geistlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. So befriedigt sich das wissenschaftliche Bedürfnis zunächst in engster Verschmelzung mit dem kirchlich-dogmatischen in dem erneuerten Studium und der Erklärung des Aristoteles. Die peripatetische Lehre war nun aber schon geraume Zeit früher als im Abendlande im Orient wieder zur Anerkennung und Verbreitung gekommen, und dort war diese Bewegung schon von vornherein von einem Interesse getragen, das in weit minderem Maße durch die Bedürfnisse vonseiten einer kirchlichen Dogmatik beeinflußt wurde. Der Aristotelismus hatte daher dort von Anfang an seine Wirkung mehr in der Richtung des Naturwissens ausüben können, und somit weit erheblicher dem Wiederaufkommen eines selbständigen wissenschaftlichen Strebens die Wege bahnen helfen, als es zunächst innerhalb der christlichen Welt der Fall war. Vom Orient her hatte nun die letztere auch zuerst die Werke des griechischen Philosoph (zunächst in lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen) wieder zugeführt erhalten und weiterhin auch die Lehren, welche Männer wie Avicenna und Averroës von außerhalb des kirchlichen Gedankenkreises daran angeknüpft hatten. Unter der Wirkung dieses arabischen Einflusses entwickeln sich nun die selbständigeren Regungen des wissenschaftlichen Geistes auch im Abendlande, wenngleich dabei hüben wie drüben die Meinung fürs Erste die blieb, daß der Inhalt des Wissens und seine Methode bereits fertig und abgeschlossen sei in dem, was Aristoteles (und außer ihm etwa noch Galen und einige andere antike Gelehrte) geleistet hatten. Nur der Franziskaner Roger Baco (im 13. Jahrhundert) und vielleicht einige weniger bekannte Persönlichkeiten blickten in dieser Hinsicht schon weiter, jedoch noch ohne sichtbaren Erfolg. So blieb die wissenschaftliche Betätigung in jeder Form bis in das 14. Jahrhundert hinein ausschließlich an Aristoteles gebunden.

10. Das allmähliche Losringen von dieser Gebundenheit vollzieht sich nun schon innerhalb der Scholastik selbst

seit dem Beginn jenes Jahrhunderts zuerst (bei Duns Scotus u. a.) durch die Ueberwindung des aristotelischen Intellektualismus, der bei Thomas zu dem Höhenpunkte seines Einflusses gelangt war. Der philosophischen Betrachtung der aus der Dogmatik stammenden Fragen suchte man jetzt wieder durch eine vertiefte Erörterung der im persönlichen Willensleben und dem Wesen der menschlichen Freiheit liegenden Probleme gerecht zu werden. Eine neue, schon ganz antischolastische Erkenntnislehre wurde namentlich durch W. Occam begründet. Sie faßte die Begriffe nicht mehr als die in den Dingen selbst wirkenden „Formen“ und Gesetze, sondern als ihre subjektiven „Vertretungen“ innerhalb des Bewußtseins. Der schließliche Erfolg dieser neuen Richtung war eine vollständige Trennung der Gebiete des Glaubens und des Wissens, die es gestattete, die wissenschaftliche Untersuchung außerhalb jeder Rücksicht auf die kirchlichen Lehren zu halten durch die Annahme einer „zweifachen Wahrheit“. Diese Entwicklung auf kirchlicher Seite ging nun aber schon Hand in Hand mit der Wiederbegründung der rein weltlichen Betrachtungsweise in Bezug auf Persönlichkeit, Staat und Wissenschaft, welche in dem jugendkräftigen Zeitalter der Renaissance sich emporarbeitete, und in den Tendenzen des Humanismus und weiterhin der Reformationszeit sich fortsetzte. Dem Studium des Aristoteles trat das der anderen Autoren des klassischen Altertums, insbesondere auch das des Platon, zur Seite und gegenüber; die Uniformität der geistlichen Kultur, die sich über die abendländischen Völker gebreitet hatte, muß dem Emporkommen einer weltlichen weichen, welche zugleich den individuellen Unterschieden der Nationen Rechnung zu tragen begann. Dem zur Seite ging das Erstarken des persönlichen Einzelbewußtseins gegenüber den überkommenen Autoritäten in Staat und Kirche, das Verlangen nach neuen oder vielmehr erneuerten Quellen unmittelbarer Frömmigkeit und Gotteserkenntnis, und dem analog das Bestreben, auch in der Wissenschaft die

unmittelbaren Grundlagen neu aufzugraben und insbesondere der Natur nicht mehr ausschließlich vermittels des aristotelischen Begriffssystems näher zu kommen, sondern sie selbst auf ihr eigentliches Wesen zu prüfen. Man verlangte nach Neubeobachtung der Natur an der Hand neuer Methoden. Dieses letztere blieb nun freilich bis gegen den Beginn des 17. Jahrhunderts mehr ein unklares Wünschen und Tasten, da es an der sachlichen Methode zur wirklichen Begründung der Naturwissenschaft eben noch fehlte. Eine Reihe originaler metaphysischer und theosophischer Spekulationen über das Naturganze mußte dem Begehren einstweilen genugtun, und die Ausführung im Einzelnen war dabei wenigstens in formeller Hinsicht immer wieder auf das von Aristoteles und der Scholastik geschaffene Begriffssystem angewiesen. Dies gilt selbst noch für die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, für Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno, von denen der Letztere schon auf Grund der kopernikanischen Kosmologie eine metaphysische Theorie des Weltzusammenhangs im Sinne eines gemütvollen, im Bewußtsein der Unendlichkeit der Welt schwelgenden Pantheismus lehrt. Und neben alledem wußte sich die Scholastik mit dem überkommenen aristotelischen Begriffsinhalten vermöge ihrer Jahrhunderte langen Einbürgerung immerhin in weiten Kreisen in einem intensiven Schulbetriebe zu halten, dessen Nachwirkungen selbst noch im Beginn der neueren Philosophie bei Männern wie Descartes, Hobbes, Bacon u. a. dem Kundigen ohne Mühe sichtbar werden. Selbst der Protestantismus, der mit der Scholastik nichts mehr zu tun haben wollte, sah sich für den lehrhaften Ausbau seiner Prinzipien fürs Erste noch auf die ursprüngliche aristotelische Begriffswelt, insbesondere die psychologische, angewiesen. Und dennoch bedeutete gerade das Eintreten der Reformation das wirkliche Ende des Aristotelismus in der Religion, da erst durch sie die Uebermacht des Intellektualismus auf diesem Gebiete dauernd gebrochen wurde. Diesem Anfang folgte unmittelbar die

endgültige Befreiung von seiner Methode innerhalb der Wissenschaft, die Begründung nämlich der modernen Kosmologie und Mechanik durch Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton. Infolge ihrer epochemachenden Entdeckung wurde die Substanzen- und Qualitätentheorie des Aristoteles beseitigt durch die Auffassung der Naturprozesse als Resultate von Kraftwirkungen, deren Eigentümlichkeit sich quantitativ aus dem Zusammenwirken einer bestimmten Anzahl meßbarer Faktoren nicht nur begreifen, sondern auch berechnen ließ. Mit der Ansicht von der räumlichen Abgeschlossenheit der Weltkugel entfiel zugleich die von der spezifischen Verschiedenheit zwischen der Erde und der Region der Himmelskörper. Die dynamische Auffassung der Naturzusammenhänge trat zurück hinter die wirkliche Erforschung derselben vermittels der neubegründeten Induktion und des Experiments, für welche auch vonseiten der Philosophie her ein beredter und erfolgreicher Anwalt (Fr. Bacon) auf den Plan getreten war. Thomas Hobbes versuchte von hier aus die Durchführung einer neuen einheitlichen Weltanschauung, welche unter Ausschluß der Theologie sich auf mechanische Prinzipien und die Lehre von der Subjektivität der Empfindung gründete. Das Folgenreichste aber war die Neubegründung einer spiritualistischen Erkenntnistheorie und Metaphysik durch die in Mathematik, Mechanik und Philosophie bahnbrechenden Leistungen von Cartesius (René Descartes). In abgeschlossenen Kreisen spezifisch kirchlicher Bildung hat der Aristotelismus eine Art Sonderleben bis auf den heutigen Tag weitergeführt; als normgebender Faktor für die Wissenschaft hat er seit jenem Zeitpunkte aufgehört zu gelten. Damit aber ist es auch mehr und mehr möglich geworden, ihn zu seinem wirklichen Rechte kommen zu lassen, d. h. zu einer objektiven Würdigung des Vergänglichen und des Bleibenden in seinem Geist und Inhalt zu gelangen, eine Tendenz, welche auch der hier gegebenen Darstellung jenes Systems zugrunde liegt.

Frommanns Klassiker der Philosophie

Herausgegeben von
Geh. Hofrat Dr. Richard Falckenberg (†)
weil. Prof. in Erlangen.

Bisher erschienen die folgenden Bände:

I. **G. Th. Fechner.** Von Prof. Dr. K. Lasswitz in Gotha. Mit Fechners Bild. 3. Aufl. 214 S. Brosch. M. 48.—, geb. M. 68.—
I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewußtsein.

II. **Hobbes** Leben und Lehre. Von Prof. Dr. Ferd. Tönnies. 2. Aufl. XII, 249 S. Brosch. M. 52.—, geb. M. 72.—

III. **S. Kierkegaard** als Philosoph. Von Prof. Dr. H. Höffding in Kopenhagen. Mit Kierkegaards Bildnis. 3. Aufl. 167 S. Brosch. M. 52.—, geb. M. 72.—
I. Die romant.-spekul. Religionsphilosophie. — II. K.s ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K.s Persönlichkeit. IV. K.s Philosophie.

IV. **Rousseau** und seine Philosophie. Von Prof. Dr. H. Höffding in Kopenhagen. 3. Aufl. 150 S. Brosch. M. 40.—, geb. M. 60.—
I. Rousseaus Erweckung u. sein Problem. — II. R. u. seine Bekenntnisse. - III. Leben, Charakter u. Werke. - IV. Die Philosophie Rousseaus.

V. **Herbert Spencer.** Von Dr. O. Gaupp, London. Mit Spencers Bildnis. 3. verm. Aufl. 203 S. Brosch. M. 48.—, geb. M. 68.—
I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

VI. **Fr. Nietzsche.** Der Künstler und der Denker. Von Prof. Dr. Alois Riehl in Berlin. Mit Nietzsches Bildnis. 6. Aufl. VIII., 171 S. Brosch. M. 40.—, geb. M. 60.—
I. Die Schriften u. d. Persönlichkeit. - II. Der Künstler. - III. Der Denker.

VII. **J. Kant.** Sein Leben und seine Lehre. Von Prof. Dr. Friedr. Paulsen in Berlin. Mit Kants Bildnis. 6. Aufl. XXIV., 390 S. Brosch. M. 90.—, geb. M. 110.—
I. Kants Leben und philosophische Entwicklung. — II. Das philosophische System. 1. Die theoretische Philosophie; Die Erkenntnistheorie. Die Metaphysik. 2. Die praktische Philosophie; Die Moralphilosophie. Die Rechts- und Staatslehre. Die Lehre von Religion und Kirche.

VIII. **Aristoteles.** Von Prof. Dr. Herm. Siebeck in Gießen. 4. Aufl. 156 S. Brosch. etwa M. 50.—, geb. etwa M. 80.—
I. Einleitung. — II. Aristoteles' Leben. — III. Metaphysik und Naturphilosophie. — IV. Das Organische. Leib und Seele. — V. Ethik und Staatslehre. — VI. Kunsttheorie. — VII. Methodologisches. — VIII. Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben.

IX. **Platon.** Von Prof. Dr. W. Windelband, Heidelberg. Mit Platons Bildnis. 6. Aufl. VIII, 182 S. Brosch. M. 40.—, geb. M. 60.—
I. Der Mann. — II. Der Lehrer. — III. Der Schriftsteller. — IV. Der Philosoph. — V. Der Theologe. — VI. Der Sozialpolitiker. — VII. Der Prophet.

X. **Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Von Prof. Dr. Johannes Volkelt in Leipzig. Mit Schopenhauers Bildnis. 4. Aufl. 476 S. (Vergriffen. Neue Auflage Herbst 1922). Das Buch erscheint uns als die beste zusammenfassende Darstellung Schopenhauers, die wir in deutscher Sprache besitzen. (Westermanns Monatshefte.)

XI. **Thomas Carlyle.** Von Prof. Dr. Paul Hensel in Erlangen. Mit Carlyles Bild. 3. Aufl. 218 S. Brosch. M. 52.—, geb. M. 72.—
1. Anfänge. — 2. Vorbedingungen und innere Kämpfe. — 3. Bis zur Uebersiedlung nach London. — 4. Der Mensch und die Natur. — 5. Leben in London bis zum Tode von Jane Wels Carlyle. — 6. Geschichtsphilosophie. — 7. Das gegenwärtige Zeitalter. — 8. Das Ende.

XII. **Hermann Lotze.** Von Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen. Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Mit Lotzes Bildnis. 206 S. (Vergriffen.)

XIII. **W. Wundt,** als Psycholog und als Philosoph. Von Prof. Dr. E. König in Sonderhausen. Mit Wundt's Bildnis. 3. Aufl. 223 S. (Vergriffen. Neue Auflage Herbst 1923.)
I. Wundts philosoph. Stellung im allgemeinen. — II. Wundts wissenschaftl. Entwicklungsgang. - III. Die Theorie des Erkennens. - IV. Die Prinzipien der Naturwissenschaften. — V. Die Prinzipien der Psychologie. — VI. Die Ergebnisse der Psychologie. — VII. Die Prinzipien der Geisteswissenschaften. — VIII. Die Metaphysik. — IX. Die Ethik.

XIV. **J. Stuart Mill.** Sein Leben und Lebenswerk. Von Dr. S. Saenger, Berlin. Mit Mills Bildnis. 212 S. (Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.) — I. Einleitung. — II. Leben und Lebenswerk. — III. Mills System der deduktiven und induktiven Logik. — IV. Zur Logik der Geisteswissenschaften. — V. Mills Phänomenalismus. — VI. Praktische Philosophie. — Ewigkeitsbetrachtungen.

XV. **Goethe als Denker.** Von Prof. Dr. Herm. Siebeck, Gießen. 4. Aufl. 215 S. Brosch. M. 76.—, geb. M. 96.—
I. Einleitendes. Die Erkenntnis. — II. Die Natur. — III. Gott und Welt. Religion. - IV. Ethik u. Lebensanschauung. - V. Schlußbetrachtungen.

XVI. **Die Stoa.** Von Prof. Dr. Paul Barth in Leipzig. 3. und 4. erweiterte Aufl. 294 S. Brosch. M. 76.—, geb. M. 96.—
I. Der geschichtl. Hintergrund der Stoa. - II. Die äußere Geschichte der Stoa. - III. Die Lehre. - IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum u. in der neueren Philosophie.

XVII. **Ludwig Feuerbach.** Von Prof. Dr. F. Jodl, Wien. Mit Feuerbachs Bildnis. 2. Aufl. 141 S. Brosch. M. 40.—, geb. M. 60.—
I. Ausgangspunkt der Philosophie Feuerbachs. — II. Erkenntnistheorie u. Ontologie. - III. Religionsphilosophie. - V. Anmerk. u. Belegstellen.

XVIII. **René Descartes.** Von Prof. Dr. A. Hoffmann, Berlin. 204 S. (Vergriffen. Neue Auflage Herbst 1922). — 1. Kindheit und Schule. — 2. Periode des Skeptizismus. — 3. Periode der systematisch. Wissenschaftsforschung. — 4. Grundlegung der Metaphysik. — 5. Systematische Durchbildung der Metaphysik — 6. Allgem. metaphysische Grundlagen. — 7. Naturphilosophie. — 8. Psychologie und Ethik.

XIX. **Lessing als Philosoph.** Von Prof. Dr. Chr. Schrempf in Stuttgart. Mit Lessings Bildnis. 2. Aufl. 193 S. Brosch. M. 48.—, geb. M. 68.—
I. Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis zu 1760 — II. Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst. — III. Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit.

XX. **Ed. v. Hartmann.** Von Dr. Otto Braun. 262 S. Brosch. M. 48.—, geb. M. 68.—
I. Leben und Persönlichkeit. — II. Geschichte der Philosophie. Historische Stellung. — III. Die Methode. Erkenntnislehre. — IV. Naturphilosophie. — V. Psychologie. — VI. Kategorienlehre. — VII. Metaphysik. — VIII. Religionsphilosophie. — IX. Ethik. — X. Philosophie des Schönen. — XI. Zur Charakteristik.

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Band 5

Dostojewski

Volk und Mensch

Eingeleitet und herausgegeben von Professor Dr. H. Ehrenberg

Dostojewski, der Zeit des Naturalismus ein großer Dichter, wird unserer Zeit Denker und Führer, der eine Mission an uns erfüllt. Sein Ideenreich erschließt eine Welt, in der Kampf und Bekenntnis sich vermählt haben.

2. Gruppe: *GEISTERREICH*

Band 1

Mystische Geisterseher

Herausgegeb. und eingeleitet von Dr. W. Freiherr von Schröder

Die theosophische Gedankenwelt von heute entstammt dem Ideenschatz der großen Theosophen des 17. und 18. Jahrhunderts; subtile Kennerschaft bietet daraus eine kontrastreiche Auswahl.

Band 2

Christliche Theosophen

Herausgegeb. und eingeleitet von Dr. W. Freiherr von Schröder

Während Bd. I die speziellen Dokumente des Geisterreiches bringt, ist Bd. II dem Himmelreich gewidmet.

Band 3

Schopenhauer

Vom Geistersehen und was damit zusammenhängt

Herausgegeben und eingeleitet von Dr. G. F. Hartlaub

Schopenhauers tiefgründige, viel zu wenig bekannte Schrift, vereinigt Analyse und Synthese, Kritik und Einstellung in einer Verbindung, deren Bedeutung für uns durch die Einleitung in großen Strichen gezeichnet wird.

Band 4

Fechner

Tages- und Nachtansicht

Eine Auswahl aus seinen Werken

Herausgeg. u. eingel. v. Prof. Dr. med. Freiherr von Weizsäcker

Auf die Diktatur der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts reagiert in Fechner, dem Naturforscher und Naturphilosophen, das unterdrückte Seelenleben. Sein Leiden, von dem Naturforscher und Denker von heute nachgefühlt und verstanden, wird zum inneren Gewinn für uns.

Band 5

Schelling

Clara, ein Gespräch

Herausgegeben und eingeleitet von Professor Dr. H. Ehrenberg

In der für uns heute wieder lebendig und bedeutsam gewordenen Form des Dialoges spricht Schelling nach Karolinens Tod seine nie alt gewordenen Gedanken über den Lebenszusammenhang mit den Abgeschiedenen aus. Dieses zeitlose Erbe des Idealismus als geistiges Gut fruchtbringend zu machen, war dem Herausgeber eine persönliche Angelegenheit.

3. Gruppe: *WELTALTER*

(Geschichtsmythen, Rousseau, Herder, Kirejewski, Ranke-Görres)

4. Gruppe: *NATUR UND MENSCH*

(Paracelsus, Diderot, Kant-Schelling, Lamarck-Darwin, Goethe)

erscheinen im Herbst 1922